



PETER BROWN

ÎNTEMEIEREA
CREȘTINISMULUI
OCCIDENTAL

CONSTRUCȚIA EUROPEI

POLIROM

FUND FOR
CENTRAL AND EAST EUROPEAN
BOOK PROJECTS

Peter Brown

Întemeierea creștinismului occidental

Triumf și diversitate. 200-1000 d.Cr.

Această ediție este parte a colecției *Ideea europeană*, finanțată de Fund for Central and East European Book Project din Amsterdam, Next Page Foundation din Sofia și Fundația CONCEPT – Soros Open Network Romania.

Peter Brown – n. 1935, Dublin. Profesor de istorie la Universitatea Princeton (New Jersey), *Fellow Professor* la Royal Historical Society, Medieval Academy of America, Academia Britanică și Academia Americană de Arte și Științe. Studiile sale privind Antichitatea târzie europeană pun în lumină sintezele culturale, precum și emergența complexă a raporturilor sociale și religioase care au caracterizat această perioadă. Dintre cărțile sale mai recente menționăm *The Cult of Saints* (1981, trad. rom. *Cultul sfinților*, Amarcord, 1996), *The Body and Society: men, women and sexual renunciation in Early Christianity* (1989, trad. rom. *Trupul și societatea*, RAO, 2000), *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire* (1992), *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World* (1995).

Lector : Ioan-Florin Florescu

Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. AD 200-1000*
Blackwell Publishers, Oxford, Anglia

Copyright © Peter Brown 1996, 1997

Blackwell Publishers, Oxford, Anglia ; Laterza, Roma și Bari, Italia ; Beck, München, Germania ; Critica, Barcelona, Spania ; Editions du Seuil, Paris, Franța

The Romanian language edition arranged
through the mediation of Eulama Literary Agency

© 2002 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

BROWN, PETER

Întemeierea creștinismului occidental. Triumf și diversitate. 200-1000 d.Cr. /

Peter Brown ; trad. de Hans Neumann – Iași : Polirom, 2002

360 p. ; 21 cm (Construcția Europei)

Bibliogr.

Index.

ISBN : 973-683-882-X

I. Neumann, Hans ; (trad.)

28(4)

Printed in ROMANIA

CONSTRUCȚIA EUROPEI

PETER BROWN

372°

ÎNTEMEIEREA
CREȘTINISMULUI
OCCIDENTAL

TRIUMF ȘI DIVERSITATE
200-1000 d.Cr.

Traducere de Hans Neumann

POLIROM
2002

Cuvînt înainte

Europa se construiește. Iată o mare speranță, care se va îndeplini numai dacă se va ține seama de istorie : o Europă fără istorie ar fi orfană și nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate și nou în progres. Între Atlantic, Asia și Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie și modelată de istorie, încă din timpurile cînd grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moșteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogățit Europa treptat, făcînd-o extraordinar de creativă în unitatea și în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcția Europei” apare din inițiativa a cinci edituri de limbi și naționalități diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Critica din Barcelona, Laterza de la Roma și Bari și Seuil de la Paris) și urmărește să arunce lumină asupra construirii Europei și a punctelor de forță din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultățile moștenite din trecut. În tendința lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări și contradicții interne. Această serie nu le va ascunde ; angajarea în mișcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaștere a trecutului și, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ” al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparțin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sunt sau nu deja afirmați. Ei vor aborda problemele esențiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiție istoriografică ce se întinde de la Herodot pînă la noile concepții elaborate în Europa în cursul secolului XX, și mai cu seamă în ultimele decenii, concepții care au reînnoit în profunzime știința istoriei. Mulțumită dorinței lor de claritate, aceste eseuri sunt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiția noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în fața celor care construiesc și care vor construi Europa și, de asemenea, în fața tuturor celor ce se interesează de Europa : „Cine suntem ? De unde venim ? Încotro ne îndreptăm ? ”.

Jacques Le Goff
coordonator

Prefață

Volumul de față își propune să relateze într-o manieră proprie o poveste deja bine cunoscută în linii generale. Este povestea rolului creștinismului în ultimele secole ale Imperiului Roman, a adaptării lui în Europa Occidentală la epoca postimperială și a formării unei creștinătăți occidentale distincte prin lenta întrepătrundere spirituală a fostelor regiuni „tradiționale” ale Imperiului Roman de Apus cu teritoriile non-romane din nord-vestul Europei, Germania și Scandinavia. Tema principală stă în creștinarea Europei Occidentale, de la apariția Bisericii creștine în Imperiul Roman și convertirea lui Constantin în anul 312 d.Cr. până la adoptarea creștinismului în Islanda în anul 1000 d.Cr.

Tratarea unui subiect atît de vast într-un spațiu atît de redus a impus la fiecare pas renunțări deliberate. Nu-mi rămîne decît să sper că cititorul va percepe preocupările fundamentale ale lucrării mele și îmi va scuza, în lumina lor, multiplele omisiuni impuse de urmărirea țelului propus. Voi încerca în acest moment să clarific cel puțin o parte din ele. Deși creștinătatea constituie centrul interesului acestei lucrări, nu este o carte despre Biserica creștină, ci se dorește mai curînd o încercare de a analiza creștinătatea din perioada Antichității tîrzii și a Evului Mediu timpuriu pe măsură ce s-a confruntat și adaptat la situații și medii în schimbare. Așa se explică spectrul geografic cercetat în acest studiu. În numeroase capitole, am încercat să răzbat dincolo de hotarele Europei pentru a veni în contact cu creștinismul Bizanțului și Asiei, fie și numai pentru a evidenția, prin contrast și comparație, destinele foarte diferite ale formelor de creștinism care s-au conturat mai aproape de noi, în Occident.

În ce privește Europa propriu-zisă, firul expunerii se va concentra în principal pe organizarea creștinismului în Europa atlantică. Dată fiind tematica lucrării mele, am convingerea că această abordare prioritară va fi găsită înțeleasă. Este unanim acceptat faptul că transferul de putere și cultură dinspre Antichitatea mediteraneană către nord-vestul Europei, ce a culminat cu noul imperiu al lui Carol cel Mare, a fost de o importanță crucială pentru sfîrșitul lumii antice și pentru apariția creștinismului medieval. Am stăruit astfel cu precădere asupra Irlandei, Britanniei, Galliei de Nord, Germaniei și chiar asupra Scandinaviei, deoarece ele marcau granițele noii Europe: regiuni unde procesul prin care un creștinism ce proliferase în jurul Mediteranei s-a adaptat la condițiile locale, la o distanță considerabilă de certitudinile moștenite din trecutul roman și în termeni stabiliți preponderent de acele populații. Tocmai de

aceea, regiunile pomenite par cele mai potrivite să ne dezvăluie incertitudinile, ambiguitățile și compromisurile ce se ascund în spatele evoluției aparent inexorabile prin care Europa Occidentală a ajuns să se autodefinească drept „Creștinătate”.

Istoria Europei Occidentale din Evul Mediu timpuriu a suscitat, în ultimele decenii, studii de cea mai înaltă calitate. Arheologi și istorici din întreaga Europă s-au străduit să demonstreze că perioada dintre sfârșitul Imperiului Roman și apariția Europei medievale nu mai poate fi decât pe nedrept descrisă ca „Evul Întunecat” – un obscur și discontinuu interludiu între două epoci de realizări remarcabile. Dacă va reuși să supună atenției cititorului obișnuit fie numai și liniile generale ale noii abordări a istoriei Europei, răspunzătoare de revoluționarea cercetării academice, volumul de față își va fi atins mare parte din obiectivele sale.

Studiile citate în bibliografia fiecărui capitol au fost astfel selectate încât să reflecte mutațiile profunde din cercetarea dedicată epocii, oferind trimiteri actualizate la lecturi suplimentare pe diverse teme. Eu însumi le datorez mult și sînt încredințat că vor avea un impact similar asupra cititorilor. Dar ele îmi reamintesc totodată de prietenii și mentorii mei, ce mi-au fost sursă de inspirație de-a lungul anilor, fără de care nu aș fi îndrăznit să mă aventurez în cercetarea dincolo de spațiul mediteranean și de Orientul Mijlociu din perioada Antichității timpurii, de care mă ocupasem cu predilecție, pentru a explora fascinantele noi teritorii, expuse inevitabil curiozității specialistului de un subiect precum creștinarea Europei.

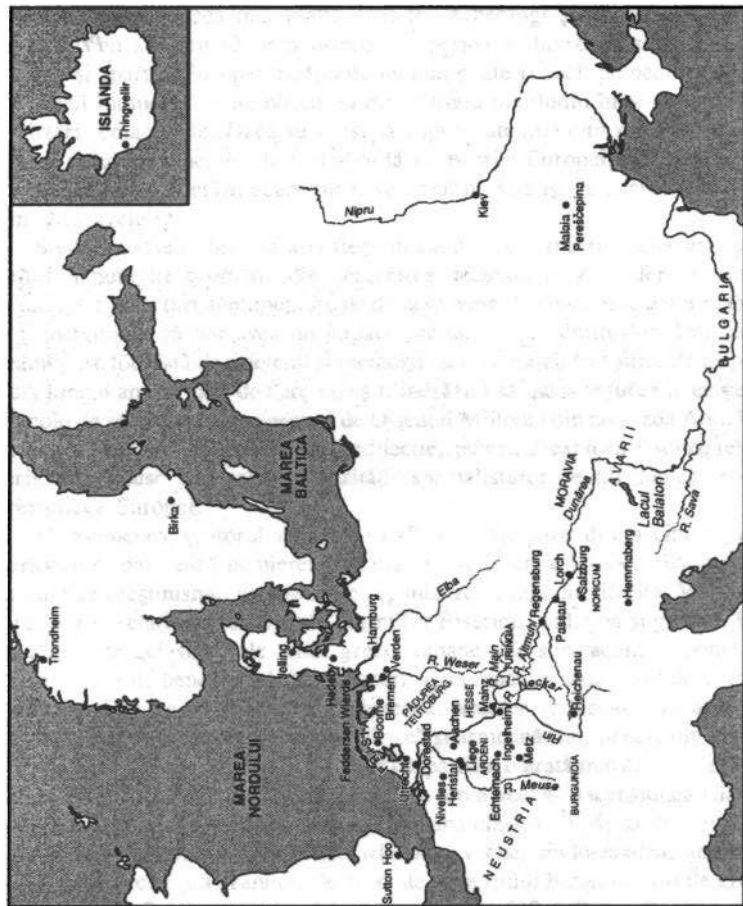
De asemenea, cititorul ar trebui să afle că mare parte din fascinația acestei perioade se datorează manierei prin care sursele scrise își modifică natura pe măsură ce creștinismul ajunge să se organizeze în regiuni diferite. Vom începe cu scrierile relativ cunoscute ale Părinților Bisericii, în latină și greacă. La fel ca alte texte „clasice” ale lumii greco-romane, ele sunt acum disponibile în ediții standard, beneficiind de traduceri numeroase în toate limbile europene moderne. Dar, în creștinătatea răsăriteană, acestor scrieri li s-au alăturat la scurtă vreme texte în limbile coptă, siriacă și armeană, iar, în cele din urmă, în limbile georgiană și sogdiană, ba chiar (după cum o arată marile inscripții de la Hsian-Fu și Karabalgasun) în chineză și în turca veche. Ascensiunea Islamului a făcut ca lor să li se adauge araba și persana clasică. În Apus, limbii latine i s-au alăturat, după anul 600 d.Cr., irlandeza veche, anglo-saxona, germana și norvegiana veche. La granițele de nord ale Imperiului Bizantin, textele grecești au început să fie cunoscute, prin preajma anului 900 d.Cr., și în slava veche. Deseori, am folosit pe parcursul cărții un număr mare de citate din toate aceste surse, mai ales pentru a reda extraordinara diversitate a atîtor discursuri, în atîtea graiuri, ce au luat naștere dintr-un îndepărtat trecut creștin, a cărui bogăție și varietate tindem să le uităm. Am încrederea că ele vorbesc de la sine – foarte grăitor, chiar – fiecare în propriul său context.

Soția mea Betsy m-a însoțit în călătoriile mele, din nordul Islandei pînă în golful Akaba, cu o neabătută bună dispoziție. Ea mi-a împărtășit mereu bucuria –

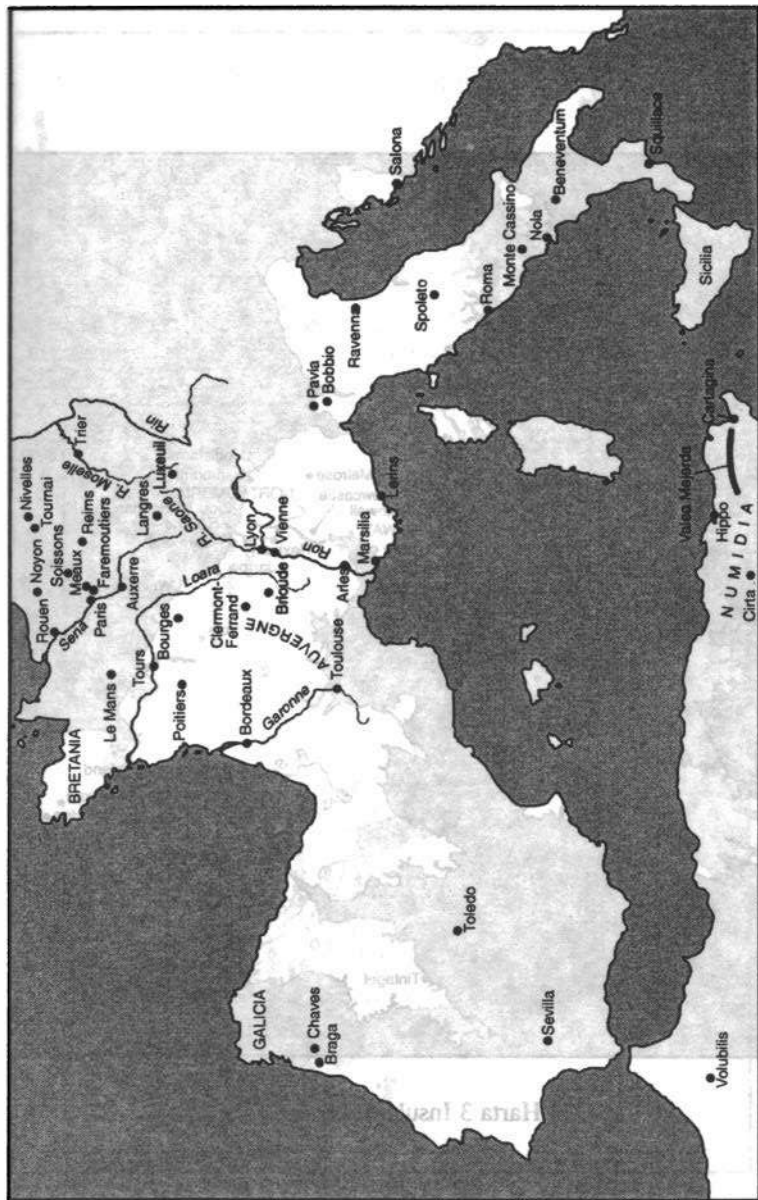
ce i se datorează în mare parte – creată de prilejul de a reexamina cunoștințe de multă vreme familiare și de deschiderea către noi orizonturi – prilej înlesnit de invitația distinsului coleg Jacques Le Goff de a contribui la seria de lucrări menită să lărgască înțelegerea tuturor celor ce doresc să reflecteze, din nou, în timpurile de azi, la ceea ce se numește „Construcția Europei”.

Peter Brown

Princeton



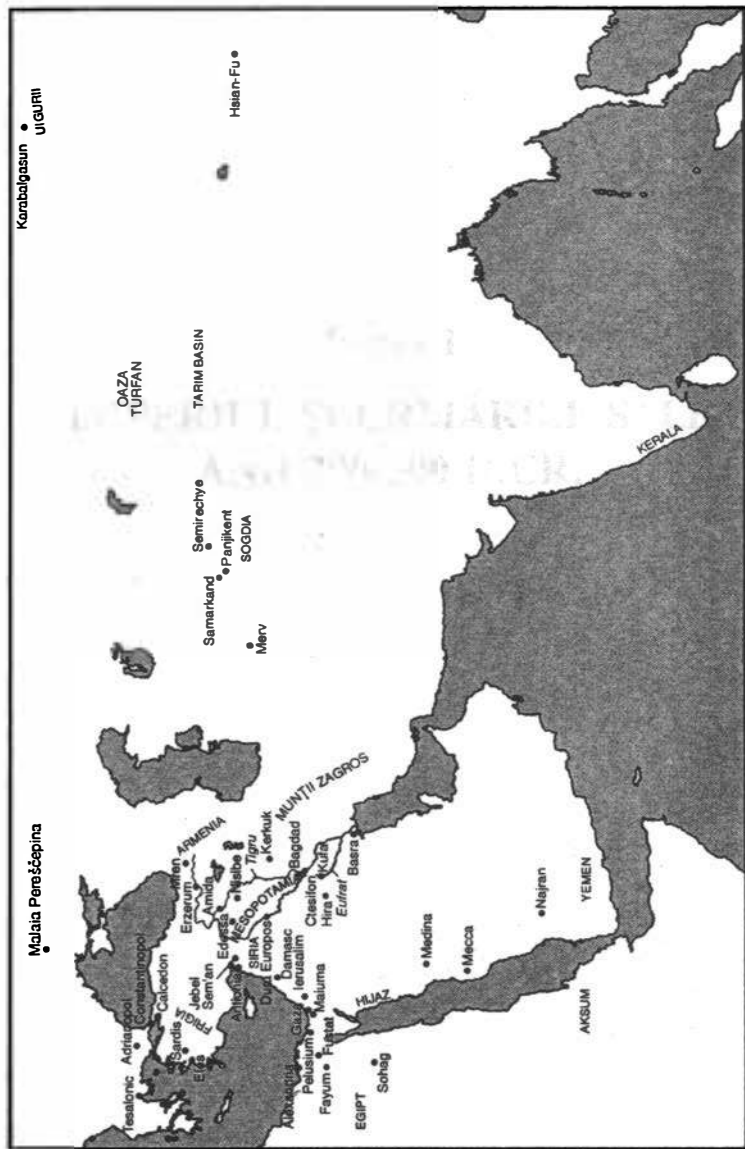
Harta 1 Europa Centrală și vecinii, 450-1000



Harta 2 Gallia, Italia, Spania și Africa de Nord, 200-700



Harta 3 Insulele Britanice



Harta 4 Creștinătatea Răsăriteană

Partea I

**IMPERIUL ȘI URMĂRILE SALE
ANII 200-500 D.CR.**

1

„Legile țărilor”

La începutul secolului al III-lea d.Cr., la Edessa (azi Urfa, Turcia), un discipol al lui Bardesan (Bardesanes), un erudit de la curtea regilor din Osrhoene, rezuma concepțiile acestuia într-un tratat despre predestinare și liberul arbitru. La acea vreme, Osrhoene era încă un regat independent : conducătorul său era unul din regii clientelari ai Imperiului Roman. Așa cum se cuvenea unui nobil dintr-o regiune deschisă atât către Roma, cât și spre Persia, Bardesan (154-cca 222) era un om cu o formație culturală complexă. Grecii care vizitau Edessa erau impresionati de iscusința sa ca arcaș part. Ca filozof însă, el era întru totul grec. Tratatul începea cu un dialog platonice între doi prieteni din Edessa, Shemashgram și Awida. Era totuși scris în siriacă, ce avea să devină în curând principala limbă literară a Bisericilor creștine din Orientul Mijlociu.

Mai mult, Bardesan era creștin. El scria pentru a dovedi că oamenii de pretutindeni erau liberi să urmeze cuvântul Domnului. Creștinii se supuneau „legilor lui Mesia” – ale lui Cristos –, indiferent de locul în care se găseau :

oriunde s-ar afla ei, legile locului nu îi pot sili să renunțe la legea lui Mesia.

Tratatul a primit în chip potrivit numele *Cartea despre legile țărilor*. Cei doi interlocutori au examinat întregul spațiu eurasiatic de la Atlanticul de Nord și pînă în China, descriind societatea bazată pe caste din nordul Indiei, caii splendid împodobiți și mătășurile vapoaroase ale principilor kușani din Buhara, Samarkand și nordul Afganistanului, solemnele căsătorii dintre frate și soră ale zoroastrienilor din Podișul Iranian, pe arabii din Eufrat și Petra cu al lor implacabil cod de onoare erotică, poliandria inocentă a celților din Britannia și, bineînțeles, descriind „romanii”, pe care nici o putere cerească nu-i putuse împiedica vreodată să „cucerească mereu noi teritorii” ¹.

Amplizarea panoramei ni-l relevă pe Bardesan ca locuitor al unui oraș aflat la răscrucea drumurilor din Asia Apuseană. Edessa se situa la extremitatea nordică a Semilunei Ferte. În vest, la mai puțin de cincisprezece zile de mers fără grabă, se găsea Antiohia și coasta de est a Mediteranei – marea care alcătuia inima unui imperiu ce se întindea spre nord-vest pînă în Scoția și pînă la estuarul Rinului. În sud-estul Edesei, la o depărtare de cincisprezece zile de călătorie, în zona de maximă apropiere dintre Tigru și Eufrat, se afla centrul Mesopotamiei, o regiune intens irigată, ambientul perfect pentru o succesiune de capitale mondiale. În sudul Bagdadului zilelor noastre, la scurtă vreme după moartea lui Bardesan, Ctesifonul cunoștea o perioadă de înflorire ca reședință mesopotamiană a „regelui regilor” din dinastia sasanidă a Iranului. Imperiul Sasanid unise ținuturile fertile din jurul Ctesifonului cu Podișul Iranian și centrele comerciale din Asia Centrală, iar mai departe, cu șirul de oaze ce se întindeau de-a lungul unui drum plin de pericole pînă în legendarul imperiu al Chinei.

Așa se prezenta lumea cercetată de Bardesan în Edessa anulul 200 d.Cr. Orice studiu asupra rolului creștinismului în edificarea Europei Occidentale între anii 200 și 800 d.Cr. trebuie să-și propună ca punct de plecare panorama proiectată de Bardesan. Tematica lucrării de față se rezumă să urmărească constituirea unei singure forme dintre multiplele creștinătăți divergente care au proliferat de-a lungul imensului arc de cerc trasat de tratatul lui Bardesan. Nu trebuie să uităm nici un moment că la „construcția Europei” și-au adus contribuția o serie de evenimente petrecute la mare depărtare, în extremitatea de nord-vest a acestui arc. Pe tot parcursul perioadei de care ne ocupăm, creștinismul a continuat să existe și să se manifeste activ de-a lungul întregului areal de „locuri și climate” care alcătuiau lumea antică a Mediteranei și Asiei Occidentale. Asemenea unor mărgeli distincte, risipite din același colier deșirat, fragmente de texte creștine au fost descoperite de arheologi, ele stînd mărturie despre activități creștine, primitive de la Atlantic pînă la hotarele Chinei. Scrieri lacunare găsite în comitatul Antrim, din nordul Irlandei, cît și în Panjikent, la est de Samarkand – pe lemn ceruit în Irlanda, pe cioburi de ceramică în Asia Centrală – conțin versuri copiate din *Psalmii* lui David. Un fenomen foarte asemănător se producea, în jurul anulul 700 d.Cr., în ambele regiuni. Tineri învățăcei, ale căror limbi materne erau irlandeza și sogdiana, încercau să-și însușească prin această metodă laborioasă versiunea latină, respectiv siriacă a unui text sacru cu adevărat consacrat internațional².

Acțiuni cu un caracter mai puțin inocent dezvoltă și ele mecanismele mentalității de atunci. Combinația dintre zelul misionar și sentimentul de superioritate culturală, însoțită de recursul la violență, ce devenise o trăsătură frapantă a Europei Occidentale în Evul Mediu timpuriu, nu se limita doar la respectiva arie geografică. Pe la 730, Sfântul Bonifaciu tăia stejarul sacru din Geismar și solicita să i se trimită din Anglia cât mai multe copii de lux ale Bibliei, scrise „cu litere de aur..., astfel ca mințile deșarte ale păgînilor să învețe să prețuiască Sfintele Scripturi”³. Aproape în aceeași perioadă, misionarii nestorienii din Mesopotamia duceau propriul lor război împotriva marilor arbori sacri de pe versanțele montane ce se înălțau deasupra Mării Caspice, doborînd ceea ce ei numeau „căpetenia pădurii”. Episcopul nestorian, Mar Shubhhal-Isho’,

și-a făcut apariția cu o strălucire copleșitoare, căci popoarelor barbare trebuie să li se arate puțin spectacol și fast lumesc care să îi atragă și să-i imboldească a-și dori apropierea de creștinism⁴.

Mai departe către est, într-o inscripție de la Karabalgasun, pe cursul superior al râului Orhon, datînd cu aproximație din anul 820 d.Cr. suveranul uigur al imperiului constituit între China și Mongolia Centrală nota cum predecesorul său, Bogu Kaghan, permisesese accesul în regat al unor noi învățători în anul 762 d.Cr. Ei erau maniheiști, împărtășind ca fideli ai unei credințe misionare de origine creștină o viziune radicală față de convertire, similară cu a nestorienilor. Mesajul inscripției este la fel de clar și de incisiv precum cel adoptat de Carol cel Mare între anii 772 și 785, cînd va arde marele altar al lui Irminsul, „Coloana care susține cerul”, și interzice păgînismul în Saxonia :

Ne doare că ați fost fără de cunoaștere și ați dat numele de „zei” duhurilor rele. Trebuie să aruncați în foc chipul cioplit sau zugrăvit al zeilor de odinioară și să vă lepădați de orice rugăciune către duhuri sau demoni⁵.

Desigur, evenimentele descrise nu au avut direct sau imediat repercusiuni reciproce. Se poate distinge totuși la ele o vizibilă asemănare de familie, ce dezvoltă urme ale unui idiom creștin comun, bazat pe aceleași tradiții, punînd în lumină dimensiunea reală a fundalului pe care s-a produs ascensiunea formei clasice a creștinismului occidental.

Obiectivul principal al acestei cărți rezidă totuși în descrierea factorilor ce vor diferenția în cele din urmă creștinătatea Europei Occidentale de numeroasele variante contemporane ei atunci. Se cuvine astfel să ne îndreptăm atenția pentru moment asupra unui alt aspect al panoramei

geografice schițate de Bardesan. Galeria pitorească de culturi cunoscute lui părea să se desfășoare din China pînă în Britannia pe o fișie foarte îngustă. Bardesan era tulburat de imensitatea lumii „barbare”, turbulentă și subdezvoltată, ce se întindea la nord și la sud. Ținuturi mohorâte, slab populate, înconjurau întreaga lume civilizată.

Pe toate meleagurile sarazinilor, în Libia Superioară, printre mauritani... în depărtările Germaniei, în Sarmatia de Sus... în toate țările la nord de Pont [Marea Neagră], Caucaz... și în toate ținuturile dincolo de Oxus... nu se întîlnesc nici sculptori, nici pictori, ori neguțători de parfumuri, zarafi sau poeți.

Facilitățile esențiale ale traiului urban civilizat nu erau de găsit „la periferia lumii întregi”⁶.

Era o viziune lucidă, împărtășită de majoritatea contemporanilor greci și romani ai lui Bardesan și se potrivea unui om influențat de două mari imperii – roman și persan. Cele două mari state concureau pentru stăpînirea celei mai mari părți a teritoriilor civilizate din Europa și Asia Occidentală. Ambele se străduiau să răspîndească în rîndul supușilor convingerea că proiectele lor militare costisitoare erau întreprinse pentru a apăra lumea civilizată împotriva barbarilor. După cum o spun cuvintele unui mesaj diplomatic de la sfîrșitul veacului al VI-lea, trimis de „regele regilor” împăratului bizantin:

De la început Dumnezeu a făcut ca lumea întreagă să fie luminată de doi ochi [romanii și persanii]. Căci prin aceste preailustre puteri sînt ținute în frîu triburile nesupuse și războinice, iar soarta omului este rînduită și călăuzită neîncetat⁷.

Pentru un specialist în geografia umană a emisferei vestice, există un anume sîmbure de adevăr în afirmația sa. De la cîmpurile de cereale intens cultivate ale Andaluziei și coastei de nord a Africii, din Egipt pînă la Semiluna Fertilă și pînă la culturile înfloritoare, deși reduse ca suprafață, care flancau lanțurile muntoase din Iran și Asia Centrală, viața civilizată – recunoscută ca atare de un om ca Bardesan – se grupa parcă într-un șir de mari oaze, separate între ele de stepe aride. Marile imperii ale vremii se străduiau să controleze un număr cît mai mare de asemenea oaze. Istoria politică a Europei și Asiei de Vest era dominată în epocă de această competiție. În anul 200 d.Cr., în perioada lui Bardesan, Roma unise bazinul occidental al Mării Mediterane cu cel răsăritean, reușind apoi să anexeze partea de vest a Semilunii Ferte. Mesopotamia rămăsese totuși, în mare parte, în afara zonei de influență

romană, cu toate că orașul lui Bardesan, Edessa, a fost încorporat la scurtă vreme în Imperiul Roman. Deși nordul Mesopotamiei, incluzând Edessa, reprezenta din punct de vedere militar o zonă de graniță disputată de armatele romane și persane, el alcătuia un spațiu cultural nedivizat. Era elementul care făcea legătura dintre Răsărit și Apus. În acest centru al unei regiuni cu o superioară cultură compozită, orizontul locuitorilor Mesopotamiei de Nord se întindea de la Mediterana și pînă în Asia Centrală. După anul 240 d.Cr., Imperiul Sasanid a alipit sudul Mesopotamiei la Iran și Asia Centrală, iar după anul 410, provinciile apusene ale Imperiului Roman au ieșit cu neașteptată ușurință de sub controlul împăraților romani, care întrezăriseră deja în Constantinopol „o nouă Romă”. Estul Mediteranei, Marea Neagră și vestul Orientului Mijlociu s-au dovedit mai mult decît suficiente pentru a forma un imperiu „roman”, care a descoperit că putea să supraviețuiască foarte bine și fără Roma. Într-un sfîrșit, după anul 640 d.Cr., cuceririle arabe au unificat regiunile împărțite anterior între Roma și Persia, constituind cel mai mare imperiu existent vreodată în timpurile vechi. Compus dintr-un mozaic de ținuturi vechi, ce se întindeau din Andaluzia și pînă în Turkestan, imperiul islamic al califului Harun al-Rașid (788-803) făcea să pară neînsemnat imperiul contemporanului său, Carol cel Mare (768-814), recent consolidat în extremitatea nord-vestică a Eurasiei.

Totuși, sub aspectul raporturilor cu lumea „barbară” ce împresura regiunile civilizate, soarta Europei Occidentale se deosebea semnificativ de cea a Africii de Nord și a Orientului Mijlociu. Nu trebuie să uităm că termenul de „barbar” avea multiple conotații pentru Bardesan și contemporanii lui. Putea desemna pur și simplu un „străin”, un personaj vag neliniștitor, poate chiar fascinant, caracterizat de apartenența la o cultură și o comunitate lingvistică diferită – un criteriu după care, pentru un om ca Bardesan, persanii și chiar romanii erau „barbari”. Dar „barbar”, în sensul strict al cuvîntului, însemna de fapt „nomad”. Nomazii erau grupuri de indivizi situați pe treapta cea mai de jos a vieții civilizate. Deșertul și cîmpurile cultivate erau menite a fi într-un raport de aversiune imemorială și ireconciliabilă, în care deșertul amenința permanent să cucerească și să distrugă culturile, de cîte ori se ivea ocazia.

Desigur, în Africa de Nord și în Orientul Mijlociu realitatea se deosebea fundamental de acest stereotip melodramatic. În cea mai mare parte a timpului, păstorii și țăranii conviețuiau într-o anostă și profitabilă simbioză. În comparație cu structurile solide ale orașelor și satelor,

nomazii erau atît din punct de vedere demografic, cît și social, la fel de nestatornici ca praful spulberat de vînt. În anumite perioade ale anului, ei se iveau și se pierdeau apoi la fel de brusc printre interstițiile lumii stabile. Formau o subclasă disprețuită, dar folositoare, condamnată de condițiile nemiloase ale zonei ecologice pe care o controlau să rămînă, de parcă s-ar fi găsit pe o altă planetă, încarcerați într-o cultură și într-un stil de viață aparte. Deși era adesea supărătoare, se presupunea că această pleavă a omenirii nu ar fi putut reprezenta vreodată o amenințare serioasă pentru marile imperii ale lumii civilizate, și cu atît mai puțin nu ar fi putut să le înlocuiască. Cuceririle arabe din secolul al VII-lea și consolidarea ulterioară a Imperiului islamic i-au surprins în mare măsură pe contemporani.

Nu același lucru se poate afirma însă despre cîmpiile reci din nord care se întindeau din *puszta* Ungariei, prin sudul Ucrainei, pînă în inima Asiei Centrale. Condițiile de aici favorizau apariția intermitentă a imperiilor nomade, violente și bine organizate. Cai iuți și robuști creșteau cu repeziciune și cu puțină cheltuială în iarba rară a stepelor. Numărul copleșitor al animalelor conferea nomazilor în luptă înfățișarea teribilă a unui popor călare, înzestrat cu o mobilitate bizară. La jumătatea secolului al IV-lea, o astfel de populație a pătruns din Caucaz în văile Armeniei :

Nimeni nu putea cuprinde mulțimea călăreților [astfel încît] fiecărui om i s-a poruncit să care o piatră pe care să o arunce pe jos... pentru a forma o movilă... un cutremurător semn [lăsat] pentru cei ce vor să vină, ca să înțeleagă faptele trecutului. Pe oriunde treceau, lăsau astfel de semne, la fiecare răscruce de drumuri ⁸.

Era de așteptat ca priveliștea unor asemenea mormane să se întipărească în memorie. Puțin impresionați de nomazii Arabiei și Saharei, conducătorii lumii civilizate supravegheau cu o atenție îngrijorată lumea nomadă din nord.

Însă, oricît de înspăimîntătoare ar fi fost imperiile nomade ale stepelor, ele nu erau decît un fenomen intermitent. Succesul nomadismului depindea de dispersarea maximă a familiilor, fiecare păstrîndu-și inițiativa de a direcționa turmele către pășuni considerate prielnice, cu un minim de intervenție din partea autorității centrale. Trecerea de la mînarea cirezilor împrăștiate la „mînarea” oamenilor, prin cuceriri și invazii, sub o căpetenie unică, era o evoluție anormală și îndeobște temporară

pentru majoritatea nomazilor. În orice caz, pînă și Attila (434-453), o căpetenie războinică atotputernică, a descoperit că potențialul său de a-i teroriza pe locuitorii lumii civilizate era supus unui „blocaj” automat. Pe măsură ce nomazii se depărtau de stepele originare, se diminuea corespunzător și accesul lor la pășunile ce asigurau surplusul considerabil de cai pe care se baza superioritatea lor militară.

Drept consecință, confederațiile nomade ale hunilor în secolul al V-lea d.Cr. și ale avarilor în secolele al VII-lea și al VIII-lea d.Cr. au dat semne de sedentarizare după decenii de campanii spectaculoase. S-au așezat ca o perdea de ceață la orizontul estic al Europei. Ei nu au adus sfîrșitul lumii, cum s-au temut mulți, ci un indiciu al imenselor spații lăsate în urma lor. Erau simbolul unei lumi nesfîrșite, ale cărei orizonturi vaste puteau fi cu greu egalate de imperiile civilizate din sud. La curtea danubiană a lui Attila se găseau din abundență nestemate din nordul Afganistanului, montate în meșteșugite lucrături de aur, în care se rezona ecoul fiarelor înaripate și al dragonilor inelați din Asia Centrală și China. La jumătatea veacului al V-lea, aceste bijuterii instauraseră o „modă barbară” universal răspîndită, un indiciu al rangului înalt, rîvnit deopotrivă de generalii romani și de suveranii locali. În aceeași perioadă, Europa Occidentală a preluat din Asia Centrală vînătoarea cu șoimi; iar în secolul al VIII-lea, descoperirea crucială a scării de călărie a fost adoptată în rîndul călăreților apuseni ca urmare a contactelor avaro-longobarde în regiunea dintre Dunăre și Friuli. Chiar pînă la sfîrșitul perioadei în discuție, guvernatorul avar ce administra regiunile din jurul Vienei încă mai purta un nume ce evoca titulatura oficială a guvernatorului unei provincii chinezești.

Totuși, pentru Europa Occidentală lumea nomadă rămînea o prezență îndepărtată, chiar dacă impunătoare. Relațiile cu „barbarii” s-au dezvoltat într-o manieră cu totul aparte. Suprapunerea teritoriilor „civilizate” cu cele „barbare” incumba semnificații profunde pentru un locuitor al Orientului Apropiat, dar situația nu era aceeași în zonele de graniță de pe Rin și din Britannia ale Imperiului Roman. Ideologia lumii civilizate hotăra că între populațiile cuprinse între hotarele Imperiului Roman și gloatele barbare din afară se căsca o prăpastie. Identificată cu existența dusă de nomazii stepelor și ai deșertului, viața lor era descrisă într-un raport de incompatibilitate cu cea a indivizilor civilizați. Dar populațiile respective nu erau nomade. În nord-vestul Europei nu se regăsea contrastul ecologic radical dintre deșert și terenul cultivat, ce producea populațiilor stabile din nordul Africii și Orientul Mijlociu sentimentul

de profundă deosebire față de vecinii lor „barbari”. Teritoriile romane și cele non-romane se contopeau, mai degrabă, pe nesimțite într-o singură zonă temperată.

În ciuda unor diferențe de mediu, remarcate de observatorul roman, dintre care cea mai pregnantă o constituiau pădurile sumbre și vechi din Germania, ținuturile din afara frontierelor romane erau locuite de oameni care împărtășeau cu supușii din provinciile imperiului, din Britannia, Gallia și Spania, aceleași principii de bază ale societății agrare. Erau la rîndul lor țărani. Trudeau la rîndul lor să-și smulgă hrana din țărîna îndărătnică și înșelătoare, „muma oamenilor”. Numărul total al populației era scăzut, iar densitatea demografică redusă. Locuiau în gospodării și cătune retrase, despărțite de păduri și mlaștini ostile. Așezările rurale dezvelite de arheologi par să fi adăpostit rareori mai mult de 300 de locuitori. Totuși, așa cum e cazul satului dezgropat la Feddersen Wierde, lângă Bremerhaven, în nordul Germaniei, așezările puteau fi stabile și atent proiectate; hambarele și construcțiile spațioase dezvăluie o diferențiere socială treptată pe parcursul secolelor. Pe coastele Frisiei la Marea Nordului, dincolo de ultimele garnizoane romane, locuitorii încercau să salveze pămîntul arabil de înaintarea apelor sărate ale mării, cu aceeași iscusință și tenacitate de care dădeau dovadă vecinii lor de dincolo de mare, așa-zișii „romani”, țărani britanici din Fenland. Tehnicile fundamentale de prelucrare a metalelor erau cunoscute; dar ele rămîneau practic ascunse privirii romanilor, de vreme ce erau executate în fierăriile unor cătune neînsemnate, lipsite de aportul complexelor structuri politice și comerciale ce permiteau romanilor să concentreze pentru înzestrarea legiunilor lor un enorm arsenal metalic, cu efecte ucigătoare.

Creșterea animalelor ocupa un rol preponderent în viața acestor oameni, determinînd o dispersare și mai accentuată a populației. Reprezenta miza intensei competiții pentru averi imobiliare din sînul clasei superioare, ilustrată în epica irlandeză de marile expediții de jafuri de vite, dar și de solemnele tributuri în animale menite să demonstreze puterea căpeteniilor germane. Viața pastorală, la aceste proporții, conota o impresie de dezrădăcinare în ochii romanilor. Oferea, cu siguranță, o alimentație mai bogată în proteine, prin produsele de carne și lactate, decît cea cu care erau obișnuiți țărani disciplinați, dar subnutriți, din spațiul mediteranean. De aici provine și percepția răspîndită printre romani, a nordului „barbar” ca rezervor de tineri războinici mobili și grozav de bine hrăniți. Germanii, scria un doctor din Constantinopolul secolului al V-lea, mănîncă multă carne. Astfel, au mai mult sînge în

vine și prin urmare nu se tem să-l piardă : nu-i de mirare, mai observă el, că sînt niște soldați atît de bravi ! Totuși, în momentul în care sătenii și agricultorii de neam germanic s-au văzut confrunțați cu adevărații nomazi, cum erau hunii, s-a risipit orice dubiu asupra cărei lumi aparțineau : erau țărani, o prelungire nordică a economiei agrare care se întindea, fără rupturi majore, din bazinul Mediteranei pînă în sudul Ucrainei. Cînd, în anul 374, vizigoții din Moldova și Ucraina au fost surprinși de primele incursiuni hune, reacția lor imediată a fost să ceară permisiunea de a pătrunde pe teritoriul Imperiului Roman. Ceea ce a fost numit, în chip cu totul denaturat, „invazie barbară” a însemnat de fapt imigrația controlată a țăranilor înspăimîntați ce doreau să se adăpostească printre alți agricultori de la sudul graniței.

Ideologia exprimată de o voce ca a lui Bardesan era larg răspîndită în rîndul persoanelor cu educație din lumea vorbitoare de greacă și latină. „Mai curînd mă aștept ca scrierile mele să fie citite de urși și lupi, decît de germani”⁹, scria celebrul doctor grec Galen din Efes, un contemporan mai vîrstnic al lui Bardesan. În pofida acestor concepții, între teritoriile „barbarilor” și granițele romane din Britannia, de pe Rin și de pe Dunăre nu se deschidea o prăpastie socială sau climaterică de netrecut. Realitatea era mult mai complexă decît o indicau stereotipurile despre „barbari”. Extinderea Imperiului Roman pînă în nord-vestul Europei a declanșat un proces care a atins în perioada studiată aici punctul culminant inevitabil (deși în mare măsură neașteptat). Bine cunoscuta istorie a Imperiului Roman a fost însoțită în Apus de o istorie alternativă, reprezentată de constituirea lentă a unei „noi” lumi barbare, foarte diferită de societățile epocii de bronz ale epocii anterioare. În secolul al V-lea d.Cr., noua lume s-a văzut stăpîna pe regiunile de graniță destinate, conform proiectului roman, să marcheze limitele exterioare ale lumii civilizate.

În primul și al doilea secol d.Cr., concentrarea de mari armate romane la frontiere și ridicarea de orașe în stil roman în zona apărută au generat prosperitate și o cerere de hrană și forță de muncă, care au transformat profund ținuturile rurale ale Galliei, Britanniei și ale provinciilor danubiene. La gura Rinului, o populație de mai puțin de 14.000 de locuitori trebuia să găsească spațiu pentru găzduirea unor garnizoane de peste 20.000 de legionari. Necesarul de hrană al legiunilor din nordul Britanniei reclama 30.000 de acri * de pămînt cultivat permanent.

* Aproximativ 12.000 de hectare (n.r.).

Pentru corturile din piele ale armatei romane din Britannia erau folosite în mod curent pieile de la 12.000 de vite. O nouă societate „romanizată” s-a dezvoltat pentru a răspunde acestor cerințe constante.

Dincolo de granițe, așezările dispersate rămăseseră de mici dimensiuni. După criteriile romane, societățile barbare erau „lipsite de organizare statală”. În afară de sporadicele alianțe războinice, formele de autoritate ce depășeau marginile satului erau extrem de fragile. Chiar satele nu reprezentau, în multe regiuni, decît simple grupuri de gospodării contingente. Familia cu pămîntul din posesie constituia unitatea de bază, infimă, a societății. Spre deosebire, de partea romană a frontierei, aglomerări umane pînă atunci de neînchipuit se formaseră în orașele recent întemeiate. Trier, Londra, Paris și Köln, orașe cu pînă la 20.000 de locuitori, aminteau în nord de viața urbană din bazinul Mediteranei, ce adăpostea concentrări umane cu o densitate fără precedent : populația Romei atingea aproape un milion, populația Alexandriei, Antiohiei și, mai tîrziu, cea a Constantinopolului erau de ordinul sutelor de mii.

Media obișnuită a populației majorității orașelor din provinciile romane apusene era de aproximativ 5.000 de locuitori. După criteriile actuale, erau simple „orașe agrare”, dar locuitorii lor se vedeau prinși fără putință de scăpare într-o urzeală de comunități intercalate. Puterea cîrmuitorului semidivin al lumii, dar îndepărtat, revenea guvernatorilor provinciali și personalului din subordinea lor. În afară de soldați, împăratul avea puțini alți servitori. În comparație cu un stat modern, Imperiul Roman etala un aparat administrativ surprinzător de redus : pînă și într-o provincie sever controlată precum Egiptul, raportul dintre funcționarii imperiali și totalul populației era de unu la zece mii. Mai degrabă Imperiul funcționa pe baza acelor *ordo*, consiliul orășenesc legal constituit în fiecare oraș. Adunare oficială, ai cărei membri erau selectați dintre primele treizeci pînă la aproximativ o sută dintre familiile cele mai înstărite din regiune, *ordo* purta responsabilitatea administrării orașului și colectării impozitelor. Pe timp de pace (sau în vremuri mai puțin fericite), asemenea elite exercitau un control aproape nestingherit asupra orașului, în schimb li se cerea menținerea ordinii și o cotă periodică din impozite pentru armată. Impozitarea nu desemna așadar un fenomen ciclic, impus de sus, ci era delegată astfel încît să devină un stil de viață pentru membrii de frunte ai fiecărei localități. În secolul al IV-lea d.Cr., în Egipt, unul din trei locuitori ai marilor așezări rurale erau implicați, într-un fel sau altul, în administrarea impozitelor și în

păstrarea legii și a ordinii. După standardele moderne, autoritatea romană nu era una puternică; după aceleași criterii însă, ea era extraordinar de persuasivă.

Orașele nu aveau acel caracter impersonal ca în ziua de azi. Locuitorii erau grupați în celule relativ mici, comasate într-un fagure de comunități și asociații liber consimțite – uniuni funerare, grupuri de fideli ai unei anumite zeități, cluburi de admiratori ai artiștilor de circ și cantine alcătuite din tovarăși de breaslă. Aceste asociații voluntare, *collegia*, cuprindeau rareori mai mult de o sută de membri și își făceau apariția în public la orice ocazie festivă. Se așteptau din partea lor manifestări evidente de loialitate. Alături de alte comunități ordonate din orașe, *collegia* îndeplineau un rol esențial ca instrument de control social al populației urbane altminteri guvernată superficial.

În mediul rural, viața rămăsese mai simplă. Dar prezența copleșitoare a imperiului și-a pus amprenta încetul cu încetul pe cuprinsul Europei Occidentale. Societatea agrară era cristalizată în structuri solide, destinate să asigure spolierea permanentă a lucrătorilor ogoarelor. În cuprinsul granițelor din nordul Galliei, mari ferme producătoare de cereale (ale căror proprietari experimentaseră chiar un fel de secerătoare rudimentară) au ajuns să subordoneze țăranimea tot mai docilă. Noile provincii apusene s-au alipit Mediteranei și Orientului Mijlociu într-un unic sistem imperial, în care mizeriile vieții erau însumate, de când lumea, în suferința îndoită a arendelor și impozitelor :

Cînd omul iese pe cîmp și întîlnește în calea lui un arendaș, parcă s-ar întîlni cu un leu. Cînd intră în oraș și întîlnește un vameș, parcă ar vedea un urs. Cînd intră în casă și-și găsește fiii și fiicele suferind de foame, parcă ar fi mușcat de un șarpe¹⁰.

În ciuda plîngerilor neconținute, cuantumul de impozitare din Imperiul Roman nu era, în sine, excesiv: impozitele nu depășeau 10% din produsul agricol, dar veneau în ritm implacabil. Soseau în fiecare an, iar fixarea lor se producea în cicluri de cincisprezece ani, numite *indicțiuni*. Timpul se măsura, pînă și în cătune îndepărtate ale căror locuitori încă mai trăiau ca în epoca bronzului, după succesiunea romană a impozitelor.

Ce n-au reușit să perceapă contemporanii a fost reversul acestei evoluții. Hotarul roman, trasat pentru a separa lumea romană de ținuturile sordide din nord, a devenit fără voie axa de-a lungul căreia lumile barbare au fuzionat cu cea romană. Asemenea unei mari depresiuni formată de

masa unui ghețar glaciari, granițele Imperiului Roman, menținute cu prețul unor costuri financiare și logistice atât de împovărătoare, au creat un bazin colector, ce tindea să absoarbă viața culturală și economică a teritoriilor de dincolo de frontieră. Garnizoanele romane de la estuarul Rinului ajunseseră să-și procure cereale și vite din teritoriile non-romane. Primele rînduri scrise în latină dincolo de limes-ul roman se găsesc într-un act de cumpărare a unei vaci din Frisia, descoperit lângă Leeuwarden, în nordul Olandei. Conceput într-o latină provincială, incorect gramatical, textul de pe tableta de lemn este ascendentul în linie dreaptă al ciornei nepretențioase, încărcată cu *Psalmii* creștini, întocmită cinci secole mai târziu, în Irlanda. Răspîndirea cuvintelor împrumutate din latină în germană și în irlandeza veche; recurența motivelor romane în obiectele din aur din Iutlanda; faptul că *ogham*, grafia arhaică gravată pe răbojurile și pe blocurile de piatră din Irlanda, urma o clasificare a consoanelor propusă de gramaticienii romani: toate aceste aspecte ne dezvăluie o lume barbară ce se transforma lent sub îndepărtata atracție gravitațională a uriașei mase a Imperiului Roman învecinat.

Ceea ne-am obișnuit să numim „invazii barbare” nu a însemnat iureșul primitivilor dintr-o lume cu totul străină asupra frontierelor ce apărau civilizația romană. Ce s-a întîmplat de fapt în perioada respectivă a fost, mai curînd, ascensiunea tot mai evidentă a regiunilor în care romanii și non-romanii învățaseră de multă vreme să se întâlnească în chip de egali pentru a da naștere unui „spațiu intermediar”, social și cultural. Procesul nu s-a desfășurat fără suferință și vărsare de sînge. Să menționăm un singur exemplu din secolul al V-lea d.Cr.: prima vizită în Irlanda a Sfîntului Patricius (Patrick) nu s-a petrecut pentru că așa a vrut el. A fost răpit cu brutalitate, din nordul Britanniei, în cursul unei expediții de capturare de sclavi. Un tînăr care poate că avea să își perfecționeze latina în școlile romane din Britannia a fost pus să păzească turmele de porci pe tîrmul ploios din comitatul Mayo. Dar revenirea lui ulterioară în Irlanda și instaurarea progresivă a creștinismului într-o insulă eminentemente neromană se datorează transformării Mării Irlandei în „Mediterană a Nordului” celtică, unde coastele romanizate ale Țării Galilor și Britanniei septentrionale alcătuiau împreună cu Irlanda și cu insulele vestice ale Scoției o regiune unică, ce nu mai ținea seama de granițele romane din trecut. În exact aceeași perioadă, regatul franc întemeiat de Clovis semnifica reîntoarcerea la timpurile anterioare lui Iulius Cezar, cînd regi războinici întreprinzători trecuseră Rinul pentru a uni Germania cu regiunile „belgiene” din nordul Galliei.

Începînd cu anul 500 d.Cr., propagarea creștinismului de-a lungul fostelor frontiere romane din vestul Europei s-a produs pe fondul expansiunii „spațiului intermediar”, format prin suprapunerea teritoriilor „romane” și „barbare”. În anul 700 d.Cr., nu mai surprindea pe nimeni că cea mai rafinată educație latină se făcea în mănăstirile întemeiate de regii și aristocrații saxoni în fosta regiune de limes cuprinsă între York și Zidul lui Hadrian. Departe de a întruchipa niște miraculoase oaze de cultură „romană”, postate la capătul lumii, mănăstirile Jarrow și Monkwearmouth ale lui Beda Venerabilul (m. 735) și spectaculoasele ctitorii ale episcopului Wilfrid (m. 709) se găseau aproape de centrul unei lumi proprii, într-un tot nouă – lumea nord-vestică din zona de maximă proximitate dintre Marea Nordului și Marea Irlandei, în jurul istmului nordic englez. Erau proeminente centre de educație ale noii regiunii culturale ce se întindea din Mayo pînă în Bavaria. Pînă în anul 800 d.Cr., consolidarea puterii france sub Carol cel Mare a dus la joncțiunea noului „spațiu intermediar” cu Italia și bazinul Mediteranei. Îndreptățit sau nu, o formă aparte cristalizată de creștinism catolic a devenit credința obligatorie comună pentru toate regiunile, fie ele mediteraneene sau nu, care s-au reunit pentru a alcătui Europa Occidentală postromană. În comparație cu procesul prin care porțiuni întinse din nord-vestul și centrul Europei au ajuns să se alăture, lent dar ireversibil, fostelor teritorii ale Imperiului Roman într-un catolicism comun, care avea în scurt timp să se extindă pînă în Scandinavia și în unele părți ale Europei Răsăritene, succesele contemporanilor nestorienii și maniheiști din China și Asia Centrală erau unde trecătoare, o simplă adiere de vînt pe suprafața neclintită a imensului ocean asiatic necreștin. Acesta este procesul ce va fi urmărit și care constituie într-adevăr o etapă crucială în „Construcția Europei”.

Dar să nu anticipăm. În următoarele două capitole ne vom referi la natura creștinismului, așa cum a evoluat în ținuturile unui Imperiu Roman metamorfozat, în perioada dintre anii 200 și 400 d.Cr.

2

Creștinismul și Imperiul

Bardesan a încetat din viață în jurul anului 222 d.Cr. În scrierea sa *Cartea despre legile țărilor*, el se pronunțase în favoarea posibilității de schimbare. Blocul aparent de neclintit al tradițiilor locale putea ceda în fața opțiunilor liber consimțite ale indivizilor (îndeosebi dacă aceștia, creștini fiind, îmbrățișau „legea universală a lui Mesia”) și a politicilor drastice ale guvernanților, care schimbau frecvent legile din ținuturile de sub autoritatea lor. Secolul următor i-a dat dreptate. A reprezentat o perioadă de schimbări și reconfigurări dramatice. După anul 224, regii sasanizi ai Iranului au transformat regatul part slab încheșat într-un imperiu redutabil. De asemenea, după o perioadă de criză, împărații romani au recâștigat o putere considerabil fortificată.

Războaiele repetate de la toate frontierele sale și apariția Imperiului Sasanid, ca putere militară concurentă și permanent rival în Orientul Mijlociu, au dezvăluit deficiențele structurilor de pînă atunci ale Imperiului Roman. Delegarea autorității administrației locale pe tot cuprinsul imperiului către elite tradiționaliste, în schimbul taxelor care abia dacă depășeau 5% din surplusul agricol, nu mai era viabilă. Acest sistem permisesese, de fapt, unui grup restrîns – 3% din populație ce dețineau un sfert din suprafața totală a Imperiului și 40% din masa monetară – să controleze viața urbană și să-și asume rolul de a reprezenta, în localitățile proprii, binevoitoarea cîrmuire a unui împărat îndepărtat.

Prin prisma opiniilor elaborate, cu satisfacție nedisimulată, ale elitelor din primul și al doilea secol d.Cr., cititorul modern tinde să asocieze respectiva formă atipică de guvernare indirectă cu apogeul civilizației imperiale romane. Dar ea nu a constituit altceva decît o suspendare fortuită a regimului normal de funcționare a sistemului imperial. După anul 238 d.Cr., toate clasele sociale ale lumii romane s-au văzut confruntate cu realitățile cotidiene din ce în ce mai dezagreabile ale Imperiului. În perioada dintre anii 238 și 270, falimentul,

fragmentarea politică și înfrîngerile repetate suferite de armate romane importante au scos la iveală nonșalanța suverană pe care se bazase vechiul sistem de guvernare. Remarcabilă nu a fost atît criza în sine, cît mai ales rapiditatea și fermitatea cu care s-a purces la instaurarea unui nou sistem, după o generație de incertitudini umilitoare. Imperiul Roman din timpul împăratului Dioclețian, între anii 284 și 305, – care a realizat un control și mai riguros asupra tuturor provinciilor, încredințându-le unei coaliții de coîmpărați, cunoscută sub denumirea de „tetrarhie” – era un imperiu în adevăratul sens al cuvîntului. Împăratul și funcționarii imperiali au preluat responsabilitățile delegate, în secolele anterioare, grupurilor locale de interese.

Imperiul Roman restaurat era o societate zdruncinată din temelii, nerăbdătoare să se întoarcă la ordine și lege: *reparatio* și *renovatio* erau cuvintele la ordinea zilei. Nu era însă o societate pauperizată iremediabil. În ciuda extinderii armatei și a birocrăției imperiale, cuantumul total al impozitelor nu depășea 10% din surplusul agrar – un nivel suportabil de către majoritatea comunităților rurale. În Anatolia, de pildă, nivelul impozitelor atins sub domnia lui Dioclețian a rămas aproape neschimbat pînă în ultimele zile ale Imperiului Otoman. Se schimbase însă funcțiunea Imperiului în teritoriu ca atare. Elitele și-au pierdut privilegiile unice datorate averii și prestigiului pe plan local. Curtea imperială devenise directă și omniprezentă sursă de favoruri. Orașele puteau prospera doar dacă rămîneau centre politice. Constantinopolul, întemeiat în anul 330 de către împăratul Constantin, era nici mai mult nici mai puțin decît o „nouă Romă”: era chiar Roma, „orașul suveran”, impus întregii părți de răsărit a Imperiului. În fiecare provincie, o *metropolis*, un „oraș-mamă”, ajunsese capitala permanentă, eclipsînd celelalte orașe. Devenise mult prea evident că în multe regiuni importante – în provinciile danubiene, de pildă – guvernarea imperială se putea chiar lipsi de aportul orașelor. Puterea imperială se putea strămuta întru totul în mediul rural. În Pannonia, în jurul lacului Balaton, vile imperiale grandioase dominau zona rurală ca adevărate „capitale administrative” în miniatură, înconjurată de turnuri și ziduri înalte în chip de simboluri impunătoare ale autorității și securității într-o lume în care se reinstalase, pentru o vreme, ordinea.

Extinderea statului roman a dus la atingerea extremelor. Aurelius Isidorus era un țăran descurcăreț din Fayum, în Egipt. Între anii 297 și 318, el a împărtășit în mod obișnuit zbuciumul anual ce însoțea activitatea de colectare și distribuire a taxelor imperiale. Deși analfabet,

Isidorus păstra cu grijă actele de impozitare – liste de evaluări, petiții periodice adresate către „Excelența voastră” (reprezentantului local al administrației centrale), chiar și un edict al împăratului Dioclețian, care expunea într-o retorică pretențioasă avantajele noului sistem de taxe. Asemenea documente s-au descoperit doar în nisipurile uscate ale Egiptului, dar ele trebuie să fi existat pretutindeni, în căminele provincialilor de condiție relativ modestă de pe tot cuprinsul Imperiului. Ele dezvăluie un sistem politic nevoit să mobilizeze interesul și loialitatea tuturor supușilor săi.

Societățile în criză reușesc îndeobște să-și găsească alinare dacă cel puțin unul dintre aspectele existenței lor obișnuite rămîne neschimbat. Locuitorii Imperiului Roman și ai teritoriilor învecinate aveau încă sentimentul că se găsesc în fața unui peisaj religios ce le era familiar de vreme îndelungată. Imperiul lui Dioclețian era o societate covârșitor politeistă. Existența mai multor zei era admisă ca o chestiune de bun-simț, ca de altfel și pretenția lor la o devoțiune exprimată prin gesturi concrete, vizibile public, de recunoștință și venerație. Zeii existau. Ei erau vecinii nevăzuți și atemporalii ai speciei umane. Cunoașterea zeilor și a lucrurilor ce îi mulțumeau sau nemulțumeau reprezenta, în principal, o problemă de memorie socială locală, alimentată de ritualuri și gesturi moștenite. *Religio*, devoțiunea potrivită fiecărui zeu, pune în evidență (chiar idealiza) coeziunea socială și transmiterea tradiției în cadrul familiei și al comunităților locale, la care se adăuga cultivarea amintirii unor falnice orașe și popoare peste care trecuseră secole de istorie. Zeii înșiși nu erau abstracțiuni eterice. Erau ființe însuflețite, iar cei mai mărunți dintre ei împărțeau același spațiu fizic cu muritorii. Ei influențau toate aspectele lumii naturale și ale existenței umane. Unii zei erau mult superiori altora. *Religio* rezervată acestor înalte zeități, depindea, în mare măsură, de imaginea de sine a celor care li se închinau. Către zeitățile înalte și, mai presus de ele, către contopirea cu Unul, sursa amănunțită, necesară metafizic a întregii ființe, se îndreptau năzuințele filozofilor mistici. O aspirație într-atât de aleasă înălța sufletul din învelișul trupesc, reducînd la tăcere orice alte preocupări pămîntești. Însă ceilalți zei nu erau eliminați din pricina acestei trăiri. Ei erau subminați, dar nu suprimați. Filozofii erau spirite superioare care nu împărțeau interesele comune ale vulgului. Dar nimeni nu nega că existau zei obișnuiți și pentru oamenii de rînd. Se credea că respectivii zei se găseau mult mai aproape de lumea pămîntenilor, că „adăstau în preajma” credincioșilor, gata să sporească și să mențină plăcerile vieții în schimbul unei reverențe corespunzătoare.

Ceea ce conta erau *religiones*, „religiile” în forma de plural, sau numeroasele modalități tradițional acceptate de exprimare a respectului față de o multitudine de zei, a căror prezență invizibilă oferea căldură, solemnitate și o aură imemorială structurii de comunități suprapuse, în care, după cum am văzut, locuitorii Imperiului Roman (și în special cei care își duceau traiul în complexa societate urbană) se vedeau încarcerați.

Diferitele *religiones*, cu predilecție la plural, corespundeau așadar diversității percepute ca atare a destinului uman și unui pregnant sentiment de datorie față de comunități felurite, dintre care unele, precum Imperiul Romei, păreau la fel de atotcuprinzătoare și imuabile ca natura însăși. Astfel, *religio* putea să se manifeste într-o inscripție aflată pe un zid, la Ostia: „Hermes, prietene, adu-mi profit”. Putea iarăși să se regăsească în însărcinarea dată unei preotese egiptene de a se duce în templul satului,

pentru a săvârși sacrificiile cuvenite stăpînilor noștri, împărații, și pentru victoriile lor, pentru creșterea Nilului și rodul bogat al recoltelor, și pentru rînduiala prielnică a vremii ¹.

În anul 303 d.Cr., la festivitățile ce încununau douăzeci de ani de domnie binecuvîntată de pace, *religio* încă mai însemna, pentru un om ca Dioclețian, să apară pe un monument ridicat în Forul roman, în fața unui altar fumegînd, asistat de zeii omniprezenți și înconjurat de animalele sortite din timpuri străvechi unui sacrificiu important. După cum el însuși afirmase cu cîțiva ani înainte:

Vechea religie nu trebuie să fie înlăturată de una nouă. Ar fi culmea nelegiuirii să se schimbe lucruri hotărîte de înaintași o dată pentru totdeauna, lucruri care-și au și își păstrează pe mai departe rostul și menirea lor bine rînduită ².

Nouă ani mai tîrziu, pe 29 octombrie 312, împăratul Constantin intra în Roma, după ce cu o zi înainte, în lupta de lîngă podul Milvius, din afara orașului, îl învinsese pe rivalul său Maxențiu. Pe Capitoliu, altarele sacre erau pregătite pentru oficierea sacrificiului corespunzător celebrării triumfului său. Dar Constantin se îndreptă direct spre palatul imperial. Ulterior, el a anunțat că primise un semn aparte și cu totul extraordinar de la Dumnezeu unic al creștinilor. În scrierile adresate creștinilor în anii următori, a mărturisit răspicat că succesele sale se datorau exclusiv protecției oferite de Dumnezeu suprem. Un deceniu mai tîrziu îi va scrie tînărului „rege al regilor”, Șapur II: „mă rog în genunchi acestui Dumnezeu (Unic) și am o silă nespusă față de sacrificii sîngeroase” ³.

În anul 325, Constantin i-a adunat pe toți episcopii creștini ai imperiului său la Niceea (astăzi Iznik, în Turcia, un oraș situat lângă un lac liniștit, la egală distanță de Marea Marmara și de drumurile imperiale care veneau dinspre răsărit) pentru un conciliu „ecumenic” – așadar, un conciliu „mondial” – care includea chiar și o delegație simbolică de episcopi din Persia. Astfel, el a permis Bisericii creștine să se definească pentru prima oară ca deținătoarea privilegiată a unei legi universale. Constantin a murit în anul 337, domnia sa fiind cu mult mai lungă decât cea a lui Dioclețian și chiar decât a împăratului Augustus. Alegerea unui nou zeu ca protector al Imperiului, și cu atât mai puțin succesul fără prea multe remușcări al cîrmuirii sale nu ar fi putut fi anticipate în anul 300 d.Cr. Pentru a înțelege semnificația deciziei lui Constantin de a venera Dumnezeuul creștin, trebuie să ne îndreptăm atenția asupra Bisericilor creștine din Imperiul Roman.

În anul 312, creștinismul nu era o religie nouă; el exista de peste 250 de ani. Lumea lui Isus din Nazaret și a Sfîntului Pavel însemna pentru contemporanii mai în vîrstă ai lui Constantin o lume tot atât de îndepărtată cum este epoca lui Ludovic al XIV-lea față de noi. Creștinii obișnuiau să își prezinte Biserica prinsă într-un invariabil și perpetuu conflict cu păgînul imperiu roman. În realitate, perioada de după 250 d.Cr. se traducea printr-o situație diferită. Atît Biserica, cît și Imperiul se schimbaseră, iar Imperiul se arăta mult mai receptiv la nevoile locuitorilor săi. Împărații înșiși se implicau mai activ în chestiunile de interes local. Creștinismul devenise o problemă a întregului Imperiu. Incidente violente sporadice și dezavuarea din partea unor guvernatori locali au deschis calea edictelor imperiale împotriva Bisericii creștine în ansamblul ei. Primul dintre ele a fost emis în anul 250 d.Cr. Un set final de măsuri, cunoscut de creștini sub denumirea de Marea Persecuție, a fost adoptat de împăratul Dioclețian în anul 303 și a rămas în vigoare timp de unsprezece ani în unele zone din Asia Mică, Siria și Egipt. Marea Persecuție a marcat intrarea în maturitate atît a noului Imperiu, cît și a Bisericii creștine.

Biserica creștină se transformase la rîndu-i; în sînul ei se conturase între timp o ierarhie distinctă cu lideri marcantî. În anul 303, la fel ca în anii 250 și 257, acțiunile guvernamentale s-au concentrat împotriva episcopilor, preoților și diaconilor creștini. Episcopii erau, ca simboluri ale autorității, ținta predilectă a atacurilor. Ciprian din Cartagina, de pildă, a fost executat în anul 258 deoarece era văzut drept „port-drapelul” „facțiunii” creștine. Dacă episcopul ceda, credința întregii comunități creștine putea fi înfrîntă.

Biserica poseda, de asemenea, propriul ei cod universal de legi, la rîndul lui ținta represiunii. Scripturile creștine erau scoase din biserici și arse. Se știa că reprezentau scrierile sacre, apărute cu strășnicie, ale sectei. Însuși formatul acestor scripturi sta mărturie pentru climatul de stringență al noii epoci. Ele nu mai erau sulurile nepractice din epoca clasică, ci *codices*, cărți în accepțiunea curentă, ce au cunoscut o rapidă dezvoltare impusă de această perioadă de organizare. Erau compacte, ușor de transportat și legate de o manieră care să fixeze definitiv conținutul și să-l facă accesibil. Reprezentau vehicolul adecvat de propagare a noii „Legi”, ce-și revendica originile dintr-o sursă mai înaltă decît însuși împăratul. Puteau fi consultate oriunde și erau potrivite pentru oricare situație. În vreme ce așa-numita *religio* a zeilor era supusă capriciilor memoriei locale, era suficient să deschizi un *codex* al legii divine pentru a afla că „Cel ce jertfește la alți dumnezei afară de Domnul, să se piardă”

O ultimă măsură, nu însă și cea mai puțin importantă, autoritățile urmăreau dărîmarea bisericilor creștine. Creștinii contemporani se refereau la bisericile lor ca și cum ele desemnau deja impresionante lăcașuri de cult – „adunări numeroase ce se strîngeau în fiecare oraș”. O asemenea viziune era inspirată mai curînd de năzuințele lor. Bisericile creștine din secolul al III-lea se formau cel mai adesea prin inițiative de proporții relativ modeste, cu spații de adunare amenajate în incinta unor reședințe deja existente.

Biserica din Dura-Europos, pe Eufrat, a fost construită în acest fel, pe la anul 230, pentru a găzdui o comunitate ce nu depășea 70 de persoane. Pe aceeași stradă, la o sută de metri depărtare, se înălța sinagoga evreiască din Dura: o clădire impozantă, cu fresce splendide ce înfățișau faptele lui Moise și ale altor eroi ai poporului lui Israel și locuri pentru cel puțin 120 de credincioși. Bazilica creștină din Aquileia, de mai tîrziu, avea o suprafață de 37,4 pe 20,4 m și putea adăposti o adunare de 750 de oameni. Sinagoga din Sardis, din aceeași perioadă, era construcție grandioasă cu dimensiunile de 80 pe 20 metri, în care încăpeau cel puțin 1.500 de persoane. Ea stătea mărturie pentru o îndelungată tradiție iudaică, față de care creștinii nu reprezentau altceva decît niște îndepărtate rude sărace. Important era, totuși, că în imaginea de sine a creștinilor bisericile erau privite ca „centre de dezvoltare”. Ele își deschideau larg porțile noilor convertiți și pretindeau din partea acestora devotament. Distrugerea locașurilor de cult se dorea așadar a fi, de fapt, stăvilirea unei instituții ce demonstra nu numai coeziune

și exclusivism, dar care era percepută de cei mai mulți ca prosperînd de pe urma „dezertorilor”.

Biserica creștină căreia Constantin îi redase pacea în anul 312 era un organism complex. Este imposibil de stabilit numărul creștinilor la acea vreme în Imperiu : s-a avansat procentul maximal de 10% din populație, concentrat cu precădere în Siria, Asia Mică și în principalele orașe ale Mediteranei romane. Cu siguranță nu mai putem lua în considerare mitul romantic de mai târziu ce-i înfățișa pe creștini ca minoritate permanent hăituită, literalmente ostracizată în subteran de persecuții necurmăte. La fel de puțin adevărat este și mitul modern care prezintă progresul creștinismului drept ascensiunea unei religii a claselor defavorizate.

Într-adevăr, secolul al III-lea a dat naștere unei insolite galerii de creștini, dintre care împăratul Constantin era doar ultimul. Marcia, influenta amantă a împăratului Commodus, fusese creștină și totodată protectoare a episcopilor Romei. Bardesan avea o dublă calitate, de curtean și creștin. Despre stăpînul său, regele Abgar VIII din Osrhoene, se zvonea că ar fi fost un „om pios”, poate chiar un „credincios”. Creștin era și Iuliu Africanul, un erudit grec din Palestina. El îl vizitase pe Bardesan, îi scrisese marelui teolog creștin Origen din Alexandria, îl regăsim apoi la Roma implicat în proiectul imperial de înființare a unei biblioteci în Panteon. Inscripții recent descoperite relevă un fenomen cu efecte mai persistente : în Asia Mică se formase deja o clasă de proprietari rurali creștini. Pe mari pietre funerare din valea Tembrisului de Sus (la sud-vest de Ankara, Turcia), mici proprietari înconjurați de plugari și însoțiți de soția purtînd convenționalul fus rezervat femeilor dau seamă despre sine ca buni „creștini pentru creștini”. Unul dintre orașele din zonă se mîndrea chiar cu un luptător creștin, supranumit „Tîrîtoarea”, care, după ce-și adjudecase trofee pînă și în îndepărtatul Brindisi, a primit la întoarcerea acasă un loc onorific în consiliul orașului. În localitatea Elvira din Andaluzia, la începutul secolului al IV-lea d.Cr., un sinod episcopal stabilea canoane pentru consilierii creștini ai orașelor, ale căror funcții onorifice ca „preoți” ai cultului imperial îi obligau să participe la sacrificiile aduse în semn de loialitate față de împărați ; pentru soțiile lor care donau robe pentru procesiunile locale în cinstea zeilor ; pentru proprietarii de pămînt care primeau din partea țăranilor, ca parte din arendă, roadele sfințite ale primei recolte ; în fine, pentru femeile care își omorîseră în bătaie servitorii. Nu s-ar putea spune că, în primii ani ai domniei lui Constantin, creștinii se deziceau cu totul de avere, de posesiunea de sclavi sau chiar de putere.

Spre deosebire de numeroasele asociații profesionale și confrerii religioase, – majoritatea cu specific social sau de sex – Biserica creștină era în ansamblu o grupare eterogenă. Ea se înfățișa în această privință ca o imagine în miniatură a noului Imperiu: vîrfurile societății se întâlneau de pe poziții egale cu cei de la periferia ierarhiei sociale, dat fiind că acum se supuneau cu toții, în egală măsură, legii atotputernice a Dumnezeuului unic. Cei care treceau pragul bisericii erau încurajați să se alăture unui colectiv ordonat. Bărbați în puterea vîrstei, femei măritate și copii, văduve și femei nemăritate : fiecare grup era riguros separat și desemnat să ocupe un loc anume. Diaconii supravegheau intrările și examinau persoanele străine care soseau :

Totodată, diaconul să vegheze ca nimeni să nu șoptească, să adoarmă, să ridă ori să se schimonosească.

În aceste adunări, diferențele sociale nu erau anulate, ci mai curînd abordate cu o curtoazie elaborată și nuanțată. Dacă un „om de vază” intra într-o biserică aglomerată, episcopul nu trebuia, sub nici o formă, să se ridice pentru a-l întâmpina, ca nu cumva să se creadă că se prosterna în fața rangului sau averii. Diaconul, în schimb, trebuia să-i spună unui tînăr să se ridice : „căci ei trebuie să învețe să ofere locul celor mai demni de cinste decît ei”. Dacă însă cel în cauză era un sărac sau un străin nevoiaș, situația se schimba radical :

Tu, episcop, îngrijește-te din toată inima ca ei să aibă unde șede, chiar dacă tu însuși vei fi nevoit să te așezi pe jos⁴.

Pentru prima oară redactate înainte de Marea Persecuție, reglementările pomenite mai sus au rămas în vigoare vreme de secole în Siria. Ele lasă să se întrevadă întrucîtva morala cotidiană și orizonturile sociale acceptate de majoritatea creștinilor din epoca lui Constantin.

Bisericile creștine ale secolului al III-lea d.Cr. nu constituiau în nici un caz locuri în care lumea să fi fost răsturnată din temelii. Pentru contemporani, important era mesajul referitor la mîntuire și păcat, propovăduit în biserici și îndeplinit tot acolo. Mai cu seamă sub acest aspect, creștinismul s-a conturat ca o mișcare neobișnuit de democratică și cu larg ecou potențial. Imaginația modernă (saturată de secole de limbaj creștin) se confruntă cu un anumit efort în a înțelege noutatea concepției prin care toate ființele umane erau percepute ca supuse aceleiași legi divine universale și cu șanse egale de mîntuire, datorită izbînzii triumfătoare sau anevoios cucerită asupra păcatului, posibilă prin afilierea definitivă și exclusivă la un grup religios unic.

Mîntuirea însemna, mai presus de toate, mîntuire de idolatrie și de puterea demonilor. „Unitatea lui Dumnezeu și renegarea idolilor” erau subiecte pe care orice laic creștin își putea îngădui să le explice neinițiaților. Întreaga tradiție era reinterpretată prin prisma acestei învățături. În credința politeistă, divinitățile minore erau tratate ca entități ambivalente și capricioase, uneori capabile de maliție și manipulare, alteori generoase și benefice. Cînd creștinii s-au întors împotriva zeilor, ei nu i-au combătut negîndu-le existența : zeii existau, dar erau la fel malefici. Toți zeii, chiar și cei importanți, erau cruzi și nestatornici ; iar demonii, puteri invizibile și fără chip, maeștri în arta înșelătoriei, se foloseau tocmai de ritualurile tradiționale, miturile și imaginile politeismului ca de tot atîtea măști prin care să-i îndepărteze pe oameni de credința în unicul Dumnezeu adevărat. Așadar, singura rațiune de perpetuare a politeismului era negarea existenței adevăratului Dumnezeu creștin. În ochii unui creștin din epoca lui Constantin, cultul imemorial al zeilor pe tot cuprinsul lumii romane era o uriașă iluzie. Vechile ritualuri pe care împăratul Dioclețian le oficia atît de reverențios nu reprezentau decît un spectacol vulgar ce se interpunea între oameni și Dumnezeul lor de drept.

Iar acest Dumnezeu nu semnifica defel o realitate îndepărtată. Comunitățile creștine se confruntau cu universul politeist pe un fond ce vibra de demonstrații ale puterii divine. Exorcismul, de pildă, era o bine cunoscută formă de reprezentatie dramatică religioasă. Lecuirea venea în urma expulzării spiritelor distructive din interiorul corpului uman pe care puseseră stăpînire. Creștinii foloseau această practică obișnuită pentru a oferi nici mai mult, nici mai puțin decît o lecție concentrată asupra mersului istoriei universale. Cristos înfrînsese deja puterea demonilor lumii invizibile, iar acum slujitorii Lui puteau fi văzuți alungîndu-i din ultimele lor ascunzători de pe fața pămîntului. Exorcismul exprima într-un mod concret retragerea menită zeilor, o dată ce, la auzul numelui lui Cristos, demonii părăseau trupurile în spasme ale posedaților, strigînd numele vechilor zeități.

Nici măcar în perioada de apogeu a Marii Persecuții, martiriul nu constituia, în nici o regiune, un eveniment la ordinea zilei. Dar cei care își dădeau viața în numele lui Cristos revelau în rîndurile credincioșilor puterea divină ca prezență resimțită covîrșitor. Încă din închisoare, potențialul martir însuma bucuria deosebită a comunității creștine :

Prețuiți-l pe martirul sfînt, un înger al Domnului sau Dumnezeu pe pămînt... căci prin el îl vedeți pe Domnul Mîntuitorul nostru⁵.

Într-o lume în care execuția constituia o formă de spectacol public la care asista întreaga comunitate, creștinii percepeau martiriul ca înconfundabil semn al mântuirii, dăruit de Dumnezeu chiar în centrul tuturor marilor orașe :

Puteai vedea un tânăr de nici douăzeci de ani, care ținea, slobod, brațele întinse în semnul Crucii... în timp ce urși și leoparzi aproape că îi atingeau trupul. Și totuși, nu știu cum, boturile le erau înfrîinate de o putere divină și de neînțeles⁶.

Scena de mai sus se petrecea în circul din Cezarea, în Palestina. Vechea legendă a lui Daniel, trimis de Dumnezeu în groapa cu lei, se contopea cu figura lui Cristos și cu puterea triumfătoare a Crucii, într-un mediu saturat de asociații populare ce se delectau cu lupte și biruințe. Ea se întâmpla în anul 308, cu numai patru ani înainte de joncțiunea pe podul Milvius a armatelor lui Constantin, un om deja obișnuit să privească spre cer pentru ajutor din partea unei „puteri divine și de neînțeles”.

Pentru creștinul de rînd, un triumf întotdeauna posibil era cel asupra păcatului și, în cele din urmă, asupra morții. Funeraliile creștine se doreau o procesiune triumfală, o desfășurare de robe albe și candelă strălucitoare. Mormîntul era un loc de odihnă, un *koiméterion* (variantea creștină din limba greacă stă la originea cuvîntului de astăzi, „cimitir”), unde defunctul și persoanele reunite în jurul mormîntului beneficiau de un moment de *refrigerium*, binecuvîntata răcoare a paradisului divin. Totuși, preocuparea mult mai acută a celor vii se concentra asupra păcatului ; iar în Biserica timpurie, păcatul reprezenta – în ciuda prejudecăților moderne în privința conceptului – o noțiune precisă și utilă, ce furniza contemporanilor un limbaj în bună măsură nou și pertinent, în care să vorbească despre schimbare și despre raporturile lor cu o nouă comunitate religioasă.

Elemente ale noului discurs despre păcat și convertire fuseseră deja elaborate. Creștinii nu au făcut altceva decît să accentueze aserțiunea filozofilor antici conform căreia filozofia se definește drept capacitate de autotransformare. Creștinismul, susțineau ei, era o „filozofie” dăruită de Dumnezeu, „o școală a virtuților” disponibilă tuturor. Ei vorbeau despre potențialul de ruptură din făptura umană, care i-a șocat prin frivolitate și iresponsabilitate pe sobrii păgîni. Perspectiva transformării totale prin convertire și botez îi încînta însă pe autorii creștini într-o epocă de schimbări precipitate :

Puținele porunci ale Domnului schimbă într-atît omul din temelii, făcînd din el unul nou și înlăturîndu-l pe cel vechi, încît nu-l mai recunoști ca fiind unul și același... Căci printr-o singură curățare se șterge tot răul... În asta stă tot ceea ce filozofii au căutat toată viața... Cel care își dorește înțelepciune și fericire să asculte de glasul Domnului ⁷

„Păcatul” era văzut de unii creștini ca parte a propriei persoane : o masă inertă de vechi deprinderi, acumulate lăuntric de-a lungul timpului, de inspirație demonică, de care te puteai descotorisi definitiv printr-un dramatic și tranșant act de convertire. Pentru creștinii cu un temperament mai puțin exaltat, „păcatul” era un soi de continuă aducere-aminte a trecutului, ce stăruia încă în fiecare om. Menirea însăși a comunității creștine consta tocmai în a se angaja fără a scuti nici un efort în lupta cu „păcatul”.

Spre deosebire de efortul de autoperfecționare, individualist în chip acerb, al filozofului, abordarea „păcatului” în cercurile creștine reprezenta o problemă de interes colectiv. Păcatul se putea metamorfoza în virtute, prin ispășire în fața lui Dumnezeu, iar ispășirea nu însemna nici pe departe o chestiune pur personală. Comunitatea creștină de mici proporții, întrunită frecvent între zidurile înguste ale bisericii, era cea care intervenea prin rugăciunile ei înaintea Domnului pentru fiecare individ în parte și care stipula de fapt cum, cînd și chiar dacă ispășirea era posibilă. O reuniune creștină includea, printre ingredientele uzuale, copleșitoare scene de „exorcism” moral, concretizate prin pocăința unor păcătoși notorii. Un adulterin putea fi

adus în mijlocul fraților întru credință, prosternat la pămînt sub povara căinței și a rușinii, o întruchipare a repulsiei și a ororii... cerșind iertarea tuturor, sărutîndu-le urmele pașilor și îmbrățișîndu-le picioarele ⁸.

Oricît ar fi fost de rare asemenea spectacole, ele demonstau că păcatul era tratat cu cea mai mare seriozitate de comunitatea creștină.

În majoritatea bisericilor, problematica păcatului intra de regulă în atribuția funcției episcopale. Conceptul creștin de transformare morală, vizînd comunități variate ai căror membrii se revendicau de la o multitudine de tradiții diferite, accentuase necesitatea unui unic judecător și arbitru al păcatului, îndatorire asumată de episcop cu ajutorul clerului. El întruchipa grația scrutoare a divinității :

Înainte de toate, judecă neabătut, iar apoi primește-l... poruncește păcătosului să apară în fața ta... cercetează-l... și prescrie-i zile de post.

Judecați de episcop și susținuți de rugăciunile coreligionarilor, creștinii în cauză își puteau duce la bun sfârșit ispășirea cuvenită în fața Domnului pentru numeroasele slăbiciuni ce îi mai legau încă de „lume” – cu alte cuvinte, de puternica prezență din afara Bisericii a unei societăți care nu se eliberase încă de influența tenebroasă a demonilor. „Căința să te însoțească și să-ți dea putere.”⁹

Penitența invita la acte concrete și cvasipublice de răscumpărare a păcatelor. Creștinii moșteniseră din tradiția iudaică obiceiul de face pomeni pentru „iertarea păcatelor”. Conceptul de miluire combinat cu cel de pocăință a subordonat folosirea averii unui nou sistem de fundamentare religioasă menit să canalizeze, fără prea multe rețineri inoportune, resorbția bogăției dobândite în „lume” către Biserică. Colectarea de resurse îi angrena chiar și pe cei mai umili membri ai comunității creștine. Adepții de rînd ai cultului mozaic sau ai creștinismului erau orășeni harnici. Banii trudiți din greu le „asudau în palme” înainte de a fi donați pentru cauze nobile¹⁰. Dar toți credincioșii erau obligați să-și aducă obolul. Asemenea ochiurilor rotunde din zalele unui călăreț – spunea un rabin – „platoșa virtuții”, asociată miluirii, se alcătua din nenumărate monede mărunte oferite frecvent de credincioșii de rînd¹¹. Astfel, spre deosebire de orașe și templele lor semețe, bisericile creștine nu erau niciodată întru totul dependente de generozitatea cîtorva filantropi înstăriți, amenințați oricînd de faliment – așa cum se întîmplase cu multe altare păgîne în timpul crizei din secolul al III-lea.

Departe de a reprezenta o tranzacție financiară la rece, milosteniile activau în epocă structuri imaginative profunde, care le transformau într-un gest de ispășire perfect adecvat. Ca danie oferită sărmanilor situați pe treapta cea mai de jos a comunității, actul milosteniei prefigura într-o dimensiune terestră imediată nemărginita iubire a lui Dumnezeu pentru întreaga seminție umană. Absoluta lipsă de utilitate a ofrandei făcute calicilor ce nu puteau oferi nimic în schimb punea în lumină grandioasa transcendență divină: „Cei ce nu sînt de folos oamenilor, sînt de folos Domnului”¹². Gestul mîinii întinse cu milostivire către sărmani aspira să reproducă (și chiar să determine) gestul așteptat de păcătos, mai presus de orice, de la Dumnezeu însuși – ca mîna Lui să se întindă, de asemenea, oferind darul suprem al iertării. Pomenile se făceau cu regularitate, pentru că păcatele surveneau constant, dat fiind că atît păcatul, cît și avuția erau privite din aceeași perspectivă: ambele constituiau acumularea tăcută de prisosuri. În cursul desfășurării activității obișnuite a creștinului în „lume”, surplusul material se prindea

de el la fel de imperceptibil precum se adună praful în ungherele casei, iar cea mai nimerită cale de dispersare a excedentului era văzută în răscumpărarea „păcatelor cărnii”, care proliferau la rîndul lor pe nesimțite – asemenea creșterii unghiilor sau părului – din cauza slăbiciunii naturii umane.

Drept rezultat al structurilor imaginative ce făcuseră din donație un element central al practicii cotidiene în comunitățile creștine, bisericile de la sfîrșitul secolului al III-lea se înfățișau ca instituții remarcabil de solidare și prospere. Creștinii erau vestiți pentru grija față de oamenii lor. Pentru protecția coreligionarilor năpăstuiți sau la ananghie, bisericile dezvoltaseră sisteme de ajutorare concepute în straturi concentrice, înființate pe lîngă fiecare comunitate creștină. În anul 304, trimișii imperiali descopereau în biserica creștină, relativ mică, din Cirta (azi Constantine, Algeria) un depozit ce conținea 16 cămăși bărbățești, 38 de voaluri, 82 de rochii, 47 perechi de încălțăminte pentru femei și 11 butoaie cu vin și ulei. Acordînd o asemenea importanță actului filantropic îndreptat către indivizii de la marginile propriei comunități, ideea carității creștine presupunea, cel puțin teoretic, că Biserica ar putea cuprinde o întreagă societate locală – străini, cerșetori și alții. În anul 251 d.Cr., Biserica creștină din Roma întreținea din contribuțiile credincioșilor 154 de membri ai clerului (dintre care 52 erau exorciști) și asigura traiul pentru un număr de 1.500 de văduve, orfani și sărmani. Numărul săracilor ajungea să îl depășească pe cel al membrilor oricărei asociații profesionale din oraș – cu excepția celei mai numeroase – iar clerul alcătuia un corp tot atît de cuprinzător și acut conștient de imaginea sa publică precum *ordo*, consiliul local din orice mic oraș.

Îndeosebi sub acest aspect crucial, Biserica creștină își cîștigase deja o notorietate disproporționată în raport cu ponderea relativ mică a creștinilor în Imperiu. Societatea politeistă se compunea din nenumărate celule minuscule. Deși se întemeia pe tradiții ce se pierdeau în negura timpului, ea era la fel de fragilă și delicată ca un fagure de miere. Prin comparație, Biserica creștină punea laolaltă activități care fuseseră separate în cadrul vechiului sistem al *religio*, dînd naștere astfel unei constelații compacte, masive, de angajamente. Morala, filozofia și ritualurile erau percepute într-un strîns raport de interdependență : erau părți ale „religiei” și se regăseau în unica lor formă adevărată doar în cadrul Bisericii. În lumea politeistă însă, ele constituiau domenii distincte. Autodesăvîrșirea individuală și căutarea adevărului fuseseră rezervate unei categorii sociale bine definite : păreau să reprezinte apanajul celor

de condiție superioară. Nici filozofia, și nici morala nu datorau prea mult cultului zeilor. Erau activități umane, dezvoltate și cultivate de către oameni. În Biserica creștină, filozofia era dependentă de revelație, iar morala fusese absorbită de *religio*. Atît datoria față de adevăr, cît și desăvîrșirea morală erau considerate obligații ale tuturor credincioșilor, indiferent de clasa sau nivelul lor cultural, ambele fiind inevitabile consecințe ale acceptării Legii lui Dumnezeu.

Circulația averilor fusese de asemenea subscrisă unui proces religios inflexibil, definit de păcat și răscumpărare, și canalizată, pe o scară de o amploare fără precedent, pentru edificarea unei comunități religioase unice. Distribuția se făcea către zonele marginale ale Bisericii într-o manieră menită să sugereze capacitatea comunității creștine de a se extinde în cele mai puțin accesibile colțuri ale societății romane.

Astfel, cînd din palatul lui Constantin a fost emisă după anul 312 d.Cr. o avalanșă neîntreruptă de legi și scrisori în favoarea creștinilor, ele au fost primite și exploatate din plin de către un grup religios care știa să profite de șansa lui. Dacă „Dumnezeu îi ajută pe cei ce se ajută singuri” – după cum spune un proverb englez –, Biserica creștină, așa cum evoluase ea în secolul al III-lea, își merita cu prisosință așa-zisul „miracol” de la podul Milvius.

3

Tempora Christiana : **Vremuri creștine**

Religia grecilor (păgîni), care a domnit vreme atît de îndelungată, prin asemenea strădanii, cu atîta risipă de bogăție și atîtea lupte, a pierit de pe fața pămîntului.¹

Iată ce scria un preot creștin, Isidor din Pelusium (port egiptean, în apropiere de actualul Suez), în jurul anului 420 d.Cr. Pe tot cuprinsul Imperiului Roman, creștini cultivați precum Isidor se bucurau, într-o perioadă de schimbări rapide, de privilegiul neprețuit de a aparține unui grup convins că istoria e de partea lui. Privind în urmă, deslușeau în secolul ce urmasse convertirii lui Constantin o perioadă triumfală, căci vedeau transformările acelor timpuri desfășurîndu-se pe un fundal maiestuos și supranatural. Cu multă vreme înainte, Cristos biruise puterea zeilor. Imperiul invizibil al demonilor se prăbușise atunci cînd Cristos fusese crucificat pe Golgota. Cele petrecute în secolul al IV-lea nu au făcut decît să reitereze în plan terestru această victorie. A fost o acțiune de „lichidare”. Izgonirea demonilor din lăcașurile lor obișnuite – din altarele de sacrificiu, din temple și din nenumăratele statui seducătoare – se dorea echivalentul grandios și relativ imediat, în plan public, al formei mai larg răspîndite a exorcismului, prin care exact aceleași zeități fuseseră deseori alungate din trupurile posedaților de puterea triumfătoare a crucii.

Din numeroase învățături și majoritatea relatărilor creștine ale perioadei se degajă un sentiment al istoriei ce ar fi avansat cu repeziciune către deznodămîntul ei predestinat. În anul 404, un grup de notabili păgîni trecea pragul basilicii creștine din micul oraș nord-african Boseth (în valea Mejerda, Algeria) pentru a asculta slujba oficiată de un vestit episcop aflat în vizită, Augustin din Hippo Regius. Le-a fost dat să audă un îndemn la deșteptare, să asculte *streptus mundi*, vuietul lumii romane ce năvălea ca un *wadi* învolburat spre creștinism².

Locuitorii Imperiului Roman recent reformat ajunseseră să se aștepte la schimbări în privința multor aspecte ale existenței lor. Totuși, prin sprijinul acordat creștinilor, Constantin și succesorii lui aleseseră un grup ce prospera semnificativ de pe urma schimbării, în dauna credințelor tradiționale ale majorității populației. După anul 312, Constantin, apoi fiul său devotat, Constanțiu al II-lea (337-361) și, în cele din urmă, Teodosiu I (379-395) au început, treptat, să interzică sacrificiile publice, să închidă templele și să pună la cale numeroase acte de violență împotriva unor importante așezăminte de cult – cel mai impresionant dintre ele fiind devastarea uriașului Serapeum din Alexandria, în anul 391.

Aceste acțiuni intermitente ale autorităților erau investite de un curent de opinie creștin cu o aură de inevitabilitate. Religia păgînilor nu a fost considerată niciodată de contemporanii ei creștini ca fiind o religie viabilă. Era sortită să fie o credință caducă, o *superstitio*. Un edict de la începuturile domniei lui Constantin afirma în aspre cuvinte că politeiștii puteau, dacă aceasta le era voia, „urma riturile unei iluzii învechite”, cu condiția să nu-i oblige pe creștini să participe la ele³. Chiar și tolerat, politeismului i se îngăduia să existe doar pentru că era perceput ca un înveliș gol, secăt de puteri supranaturale și marcat de starea de degradare tot mai accentuată a templelor sale, odinioară glorioase.

Spre sfârșitul secolului al IV-lea, printre creștini a început să circule tot mai des cuvîntul „păgîn”, *paganus*, destinat să sublinieze statutul marginal al politeismului. Inițial, *paganus* desemna un „membru de rangul doi” – cum ar fi soldatul provenit din rîndurile civililor, spre deosebire de militarul de carieră sau demnitarul de rang inferior, în comparație cu cel de rang înalt. Clericul spaniol Paulus Orosius – autorul *Istoriei contra păgînilor*, întocmită în anul 416 din însărcinarea lui Augustin – a adăugat o nuanță suplimentară acestui limbaj al excluderii. Politeiștilor cultivați, notabilităților urbane și chiar membrilor Senatului roman li s-a spus că religia lor era cea a oamenilor de la țară, a așa-numiților *pagus*, una de *paysans*, *paesanos* – așadar, o religie demnă doar de niște țărani indolenți, indiferenți la transformările radicale ce afectau orașele Imperiului Roman⁴.

Dar nu era vorba numai de o chestiune de omiletică. În anul 436, juriștii lui Teodosiu al II-lea (408-450), nepotul lui Teodosiu I, se întruneau la Constantinopol pentru a reuni toate edictele predecesorilor săi creștini într-un singur volum, așa-numitul *codex* (de la care derivă în chip semnificativ cuvîntul „cod” din prezent). *Codicele lui Teodosiu* a apărut în 438 și reprezintă mărturia cea mai compactă și mai durabilă

a unei mari perioade de organizare. *Codicele* se încheie cu o carte *Despre religie* în chip de final grandios. Extrase din legi privitoare la religie de la Constantin și pînă la Teodosiu al II-lea lasă să se întrevadă un sentiment crescînd de certitudine al autorităților : noua ordine romană nu va acorda prea mult spațiu ereziei, schismei sau iudaismului, și absolut deloc „erorii păgînismului protestesc”⁵.

Deși a jucat un rol esențial în menținerea moralului bisericilor creștine, starea de spirit dominată de grabă nu era neapărat împărtășită de majoritatea locuitorilor spațiului roman. Prin veacul al patrulea, Annianus, fiul lui Matutina, roman din Britannia, supărat pentru că un individ necunoscut îi furase o pungă cu șase monede de argint, a vizitat templul zeiței Minerva Sulis din Aquae Sulis, azi Bath, ca să depună o tăbliță cu blesteme în izvorul sacru al zeiței. Blestemul incluzînd o înșiruire convențională a potențialilor suspecți : „fie bărbat sau femeie, băiat sau fată, sclav sau liber”, debuta însă cu o antiteză originală : „oricine ar fi fost, creștin sau păgîn”. În orașul roman Bath din Antichitatea tîrzie existau creștini, dar ei nu alcătuiau decît o categorie printre multe altele, văzuți ca supunîndu-se în aceeași măsură puterii justițiare a unei divinități vechi, încă puternice⁶.

În însăși inima creștinătății mediteraneene, în Hippo Regius și Cartagina, indivizi cultivați care luau parte la slujbele lui Augustin și se considerau buni creștini erau încă tributari unui tipar al lumii supranaturale, ce nu împărtășea polarizarea radicală propusă de liderii lor. Monoteismul lor era încă și mai nebulos. Credința în Dumnezeu suprem al creștinilor era sinceră, dar ea nu implica toate aspectele vieții lor :

Sînt oameni care spun «Dumnezeu este bun, mare, atotputernic, veșnic și de nepîngărit. El ne va dăruia viața veșnică și curățirea ce ne-a fost făgăduită la învierea morților. Dar lumea fizică și vremurile noastre sînt cîrmuite de *daemones* și de Puterile nevăzute [inferioare]»⁷.

Pentru auditoriul lui Augustin, puterile inferioare nu erau nici pe departe entități neputincioase. Enoriași distinși aminteau episcopului lor că, la urma urmei, zeei și-au prezis propria retragere din temple, în oracole larg răspîndite. Pentru asemenea persoane, venerabilul trecut religios al Romei nu era în întregime o iluzie manipulată de demoni. În universul lor, alte puteri mai familiare, protectorii unor activități mai umile, nu fuseseră expulzate de prezența exclusivă și austeră a Unicului Dumnezeu al creștinilor.

Imaginația modernă (care a moștenit de la strictul monoteism creștin o anumită inabilitate de a pătrunde în structura extrem de comparti-

mentată a universului conceptual al Antichității târzii) trebuie să depună un efort considerabil pentru a înțelege că, în secolele al IV-lea și al V-lea, ideile unui mare număr de credincioși din toate regiunile și nivelurile culturale erau similare cu ale comunității lui Augustin. Schimbarea unei mentalități cu o răspîndire atît de largă, astfel încît să împărtășească intransigența unor creștini mai „avansați”, mai exigenți, presupunea însăși schimbarea societății și culturii Imperiului Roman. Tocmai acest lucru s-a petrecut în deceniile care au separat epoca prosperă și surprinzător de sigură pe sine a lui Constantin și Constanțiu al II-lea de perioada mai nesigură, ce a debutat cu domnia lui Teodosiu I. Astfel, creștinătatea latină a Evului Mediu timpuriu se revendică nemijlocit nu de la convertirea lui Constantin, ci de la generația frămîntată, dar extrem de creativă – generația invaziilor barbare, a războiului civil și a declinului autorității imperiale – ce a coincis cu anii de maturitate ai Sfîntului Augustin, care a primit botezul la Milano în anul 387, a devenit în anul 395 episcop în Hippo Regius, pe coasta Africii de Nord (astăzi Annaba/Bone, în Algeria) și a murit în anul 430 d.Cr., la vîrsta de 76 de ani, ajungînd să fie martorul unei lumi foarte diferite de cea în care crescuse.

Constantin și urmașii săi au adus bisericilor creștine pace, prosperitate și, mai presus de toate, capacitatea de a-și făuri, într-un ritm surprinzător, o solidă poziție pe plan local. Constantin a găsit o instituție care dovedise deja că era în stare să mobilizeze și să redistribuie venituri în scopuri religioase. El s-a arătat a fi un ctitor creștin de o generozitate copleșitoare. Impozantele biserici-bazilici (adevărate „săli regești”, după cum o sugerează denumirea *basilica* de la *basileus*, „rege”) înălțate de el în Roma (Sfîntul Petru și San Giovanni in Laterano), în Antiohia (un octogon impunător cu boltă aurită, vizavi de reședința imperială recent construită, pe Oronte) și, mai presus de toate, Biserica Sfîntului Mormînt din Ierusalim, erau adevărate predici în piatră. Ele exprimau providențiala alianță dintre Biserică și Imperiu mult mai grăitor decît orice edict imperial sau decît abstracțiunile vreunui episcop. Vizitatorii erau uluiți :

Ornamentele sînt mult prea minunate ca să poată fi ilustrate prin cuvinte [nota Egeria, o pelerină din Spania, despre biserica de pe Golgota]. Nu vezi altceva decît aur, bijuterii și mătase... Nici nu se poate închipui numărul și greutatea totală a lumînărilor, feștilor, candelor și a celorlalte lucruri folosite la slujbă... Sfidează orice descriere, la fel ca însăși magnifica clădire. A fost ridicată de Constantin și ... a fost împodobită cu aur, mozaic și marmură prețioasă pe cît îi putea oferi imperiul său⁸.

Erau enorme săli de adunare, ce cuprindeau pînă la 4.000 de credincioși. Prin ele, Constantin împlinise visul primilor creștini, în care fiecare biserică locală însemna unirea „poporului sfînt”, reunit frecvent în vaste adunări, în jurul unicului conducător, episcopul.

Și nu erau singurele. Ceea ce noi numim „biserică” nu alcătuia un edificiu izolat, ci era amplasat de obicei în cadrul unui complex de clădiri, compus dintr-un *secretarium* – o sală de primire –, un mare palat episcopal, depozite pentru proviziile destinate săracilor și mai ales o curte impresionantă, de tipul celor ce se găseau în fața reședințelor urbane ale aristocraților – destinată banchetelor de caritate, împărțirii pomenilor, sau doar ca loc de întîlnire pentru credincioșii ce doreau să fie la curent cu noutățile orașului. Basilica lui Augustin din Hippo Regius, de pildă, avea spațiu pentru 900 de persoane. Nu era una dintre cele mai spațioase, dar era situată într-un „cartier creștin”, cu o suprafață de 5.460 de metri pătrați și 120 de camere separate.

Asemenea edificii anunțau apariția unui nou stil de administrație urbană. Episcopii și clerul au fost scutiți de taxe și de serviciile obștești obligatorii. În fiecare oraș, clerul creștin forma singurul grup cu evoluție accelerată, într-o perioadă în care dificultățile Imperiului aduseseră alte asociații la stagnare. Legată prin jurămint de episcopul „lor”, o întreagă ierarhie de preoți, diaconi și clerici mai mărunți alcătuia un *ordo* în miniatură, la fel de fin diferențiat în rang precum consiliul orășenesc și ținînd cu aceeași înverșunare de privilegiile sale. Constantin se aștepta ca episcopul să joace rolul de judecător și arbitru exclusiv în relațiile dintre creștini și chiar în cele dintre creștini și cei de altă credință. Procesele civile obișnuite au devenit deosebit de costisitoare. În consecință, episcopul – considerat deja, printre credincioși, un judecător al păcatului, asemenea lui Dumnezeu – s-a erijat curînd într-un arbitru al întregii comunități locale. Proviziile imperiale de hrană și îmbrăcăminte au transformat intensă solidaritate, orientată predilect către nevoile interne ale comunității creștine, ce caracterizase epoca anterioară, într-un fel de sistem de asistență publică, menit să sprijine și să controleze ansamblul populației sărace din orașe. Într-o lume în care, după cum am văzut, administrația fusese întotdeauna delegată la nivel local astfel încît să mobilizeze o mare varietate de participanți, apariția clerului creștin ca grup local privilegiat și ambițios a constituit o schimbare hotărîtoare: căci ea s-a produs într-o zonă care afecta structura întregului Imperiu Roman.

Oricît de uluitoare erau enormele bazilici înălțate de împărați în Roma – și, puțin mai tîrziu, în Trier și Milano – ele erau eclipsate de

numărul bisericilor, de dimensiuni mai modeste, ce reflectau capacitatea clerului de a mobiliza și de a apela la fidelitate și sentimentul mândriei locale. În zone aflate la mari depărtări, precum Italia nordică și Siria, pardoselile de mozaic ale noilor biserici erau formate din pătrate delimitate cu atenție, fiecare purtând numele unei familii din zonă. Satele creștine și-au adunat resursele pentru a presăra platoul algerian (ca să menționăm doar una dintre regiuni) cu mici și trainice „case ale celor drepti”. Totuși, în Britannia romană, biserica micii comunități din Water Newton deținea un potir din argint masiv dăruit de un anume Publianus – „Cinstesc sfintu-Ți altar, închinându-mă Ție” – și o colecție de plăci *ex voto* din argint, gravate cu semnul crucii, care nu se deosebeau de cele oferite ca ofrandă în altarele păgine din Britannia⁹. Toate erau biserici clădite, din temelie, prin inițiative locale și nu se supuneau întotdeauna controlului împăratului îndepărtat.

Episcopii creștini nu reprezentau nici pe departe tipul de potentat superb căruia împărații se mulțumiseră cândva să-i încredințeze conducerea orașelor. Cariera marelui patriarh din Alexandria, Atanasie (296-373), se constituie într-un grăitor exemplu. În opinia concludentă a lui Constanțiu al II-lea, fiul lui Constantin, Atanasie era

un om care s-a ridicat din drojdia societății și a dobândit autoritate... Adulatorii săi... izbucneau în ovații, și mai toți oamenii simpli se luau după ei... Omul care păstorea mulțimea nu se deosebea de un meșteșugar de rînd¹⁰.

Atanasie profetăa noua epocă. El îmbina talentul de a genera suspiciunea nedezmînjită cum că își datora puterea locală, ca episcop, violenței și fraudelor, cu harul (altminteri real, dar de care se folosea cu o mare abilitate politică) de a se înfățișa în postura de reprezentant al ortodoxiei creștine, eterne și universale, proclamată definitiv de Conciliul de la Niceea, în anul 325. El tăgăduia sistematic legitimitatea acuzaților săi, etichetîndu-i drept „arieni” – prozeliiții unui învățat preot alexandrin, Arius (250-336). Atanasie își apăra astfel propria putere, ce sporea în Alexandria, invocînd sublimul refuz a ceea ce era local, din conceptul creștin de „lege universală”.

Cariera lui Atanasie a inclus cinci perioade de exil. Într-una din ocazii, el a fugit în toiul nopții de confrății săi episcopi ce se adunaseră în Tyr pentru a-l judeca, ascunzîndu-se pe o plută ca să evite să fie descoperit de paznicii portului ; în cele din urmă a răsturnat situația în favoarea sa, făcîndu-și apariția, pe neașteptate, în fața lui Constantin, rămas mut de uimire. Astfel de acte de bravadă îi uluiau pe cei mai

mulți dintre contemporanii săi și îi îndepărtau pe mulți alții. La acea vreme, era departe de fi limpede ce anume era „ortodox” și ce nu. Abia ulterior s-a convenit de către tabăra „niceeană” victorioasă că Atanasie fusese eroul ortodoxiei creștine stabilite la Niceea. Dar lucrurile au devenit mai complicate – mai cu seamă în Occidentul latin. La sfârșitul secolului al IV-lea, „controversa ariană” era descrisă în termeni deliberat antagonici : episcopii „ortodocși” îi înfrânseseră pe „eretici” ; ba chiar rezistaseră eroic, pe parcurs, tentațiilor și uneori amenințărilor împăraților „eretici”. Astfel de narațiuni *ex post facto* denaturau realitatea. Creștinii din Apus au ajuns să considere controversa ariană ca începutul problemelor dintre Biserică și Stat. Însă, la acea vreme, ea îmbrăca forma unui șir de probe de forță prin care ambițioșii conducători locali, episcopii creștini, se străduiau să determine cât de mult pot pune la încercare deficiența structurală, fundamentală a Imperiului Roman – încrederea constantă a împăraților absenți în grupurile locale de interes, în speță în puterea crescândă a bisericilor.

Nu toate orașele erau la fel de recalcitrante ca Alexandria, și din fericire nu toți episcopii erau asemenea lui Atanasie. Orașele rămăseseră copiii răsfățați ai lumii romane mediteraneene. Ele depindeau de bunăvoința împăratului în privința unei mari părți din necesarul de hrană și de servicii. Erau încă locuite de o aristocrație laică, cu spirit civic ; puteau fi controlate. Mai curînd regiunile rurale păreau să se sustragă ordinii noului Imperiu creștin. Erau ținuturi înfloritoare. În nordul Siriei, în Numidia și în Africa de Nord, totalul populației crescuse și noi forme ale vieții sătești se dezvoltau. Mediul rural a dat naștere celor mai radicale forme de creștinism. În 270, anul nașterii lui Constantin, Antonie (250-356), un fermier înstărit din Fayum, s-a afundat în deșert, urmînd să reapară în anul 310 ca vestit *erémétikos*, un „om al deșertului”, „eremitul” creștin exemplar al timpurilor viitoare. Pe drumurile Siriei cutreierau de multă vreme cete de predicatori carismatici care nu se simțeau cu nimic datori vieții „lumești”. Cultivînd un celibat strict, și astfel, deschiși întru totul puterii Sfîntului Duh, a trebuit să li se atragă atenția să se abțină de la cîntul psalmilor în timp ce treceau prin satele păgîne – ca nu cumva să fie luați drept muzicanți ambulanti ! Ei erau cei „unici”, „singuratici”. În Egipt, cuvîntul grec *monachos*, „singuratic”, „monah”, avea să fie asociat curînd unor astfel de persoane.

În afara Imperiului, într-un sat la sud de Ctesifon, fermenți religioși de sorginte creștină au dus la întemeierea de către un vizionar a primei noi religii izvorîită din creștinism. Religia lui Mani (Manes, Maniheus)

(216-277), cunoscută sub numele de maniheism, a dezvăluit, chiar dacă într-o manieră exotică detestată profund de alți creștini, imensul potențial al unei mișcări misionare ascetice, „apostolice”. Mani îi devansase pe fondatorii marilor religii asiatice de dinaintea sa :

Marele Zoroastru a venit în Persia... Înțeleptul, binecuvântatul stăpîn Buddha a venit pe pământurile Indiei și în țara Kușan [Asia Centrală]... Isus Cristos, din ținuturile de la apus ale romanilor, a venit în Occident¹¹.

În schimb, „Biserica lui Mani” urma să se răspîndească în toate aceste regiuni. Și așa s-a și întîmplat. Mai tîrziu, maniheismul se va extinde pe toată aria lumii civilizate, din bazinul Mediteranei pînă în China, panorama contemplată odinioară de Bardesan din Edessa.

Maniheismul era o religie propovăduită de misionari asceți. „Aleșii” lui Mani depindeau complet de laici, „Ascultătorii”, în ce privea hrana și adăpostul. Avînd astfel asigurat traiul oriunde mergeau, ei străbăteau lumea în lung și în lat. Maniheismul era de asemenea o religie a cărții. Manuscrise maniheiste găsite la mare distanță unele de altele, în Egiptul Mijlociu și lîngă depresiunea Turfan din vestul provinciei Xinjiang, relevă puterea apreciabilă a *codexului* ca purtător al unei legi religioase universale. O carte de psalmi maniheistă din Egipt conține chiar un cuprins de cinci pagini la final ; iar o uimitoare descoperire recentă, *Viața lui Mani*, este o măiastră creație în format miniatural, astfel încît să încapă cu ușurință în buzunarul unui călător¹². Locuitorilor de rînd ai Imperiului Roman le era dat să întrezărească imensitatea Asiei prin intermediul misionarilor maniheiști și a referirilor la „binecuvîntatul”, „Stăpînul Buddha”.

Înfrînată de persecuțiile atroce din Imperiul creștin, succesul public al maniheismului s-a estompat curînd în Apus. Nu același lucru s-ar putea spune despre călugării din Egipt, Palestina și Siria. În Apus, despre monahism se știa mai ales din auzite – era vorba mai ales de cei aparținînd claselor superioare. Numai ei știau să citească, numai ei puteau călători la Locurile Sfinte și puteau primi, în interiorul spațiilor lor reședințe urbane, oaspeți din Răsărit. În Siria și Egipt, monahismul constituia o mișcare complexă și în multe privințe lipsită de spectaculos. Dar, din perspectiva Occidentului latin, el se adresa în mod melodramatic neliniștilor noii clase superioare creștine. *Saeculum*, „lumea” – percepută îndeosebi prin prisma culturii specifice și a imenselor ei averi – era condamnată de viața plină de miracole a acestor veritabili creștini din depărtare. Rareori se întîmplate ca aceste *codices*,

conținând istoria unor străini obscuri, să fi provocat asemenea seisme morale în existența unor romani influenți. *Viața lui Antonie* a apărut imediat după moartea marelui pustnic în anul 356, fiind atribuită nimănui altuia decît lui Atanasie din Alexandria. În scurtă vreme, a fost accesibilă în traducere latină. În anul 386, un demnitar imperial din Gallia s-a întîlnit cu Augustin, la acea vreme profesor de retorică la Milano :

De aici, s-a întîmplat să spună că, nu știu cînd, el și trei prieteni de-ai lui, desigur la Trier, pe cînd împăratul era ocupat cu spectacolul jocurilor din circ, au ieșit să se plimbe în grădinile care sînt lângă zidurile orașului... a u dat de o casă în care locuiau cîțiva servi ai Domnului... iar acolo a u găsit o carte în care era scrisă viața lui Antonie. Unul dintre ei a început s-o citească, să se mire și să se aprindă...

Augustin a reacționat de îndată :

Ce se întîmplă cu noi ? Ce am auzit de la tine ? Se ridică cei nepricepuți și răpesc cerul, iar noi cu doctrinele noastre fără inimă iată unde ne tăvălim în trup și sînge !¹³.

Augustin era doar unul dintre numeroșii indivizi plini de succes din Apus care fuseseră impresionați de povestirile deșertului. Cu un deceniu înainte, Martin (335-397), fost ofițer imperial, devenit episcop de Tours, a întemeiat o mănăstire pe înălțimile stîncose care străjuiau Loara, în afara reședinței sale episcopale. Călugării săi se trăgeau din familii bune. Se îngrijeau ca veșmintele lor să nu fie confecționate din lînă obișnuită, ci din păr de cămilă importat direct din Egipt ! Martin îmbina în chip semnificativ rolul de exorcist cu cel de distrugător al templelor păgîne. El reconstitua în ținuturile rurale ale Galliei victoria zdrobitoare asupra demonilor, care era, în epocă, principala strategie creștină de popularizare a credinței. Acțiunile sale se bazau pe complicitatea unor membrii ai aristocrației funciare, pentru care apariția în provincia lor a unui *vir apostolicus*, a unui „bărbat apostolic”, înzestrat cu puteri miraculoase, era binevenită. În anul 396, un învățat plin de resentimente, Sulpicius Severus (363-425), a scris *Viața lui Martin*, ce s-a afirmat în scurt timp ca lucrare clasică a hagiografiei latine. Ea prezenta un sfînt al vremurilor noi, mai tulburi : un profet ridicat de Dumnezeu în Apus ca să prevină o generație de creștini indiferenți de apropierea grabnică a Zilei de Apoi¹⁴.

Cînd Melania cea Bătrînă (342-411), soție de senator, s-a întors în anul 399 în Campania de la Ierusalim, unde trăise mai mult de douăzeci

de ani printre călugări, ea revenea într-o lume care avea nevoie atunci de prezența sa. Înaltele ei rubedenii s-au înghesuit în jurul ei :

Credeau că vor fi purificați de murdăria averilor dacă reușeau să adune niscaiva țărână de pe picioarele ei¹⁵.

Scenele dramatice erau rezidate și se produceau în cadrul unui mic grup de persoane influente și bine instruite, reflectînd amplificarea nemulțumirilor creștinătății în Occidentul latin. Mulți creștini latini simțeau că, în ciuda convertirii împăraților, lumea lor nu devenise suficient de creștină.

Vibranta istorie religioasă din secolul al IV-lea a avut darul să distragă atenția de la faptul că revoluția religioasă asociată domniei lui Constantin a mers mîna în mîna cu o revoluție socială – formarea și consolidarea unei noi și încrezătoare clase superioare. Superbele vile romane din Antichitatea tîrzie, ce dominau zona rurală a provinciilor din Imperiul Apusean, vorbeau despre refacerea unei lumi. Ocupanții lor – atît proprietari, cît și funcționari guvernamentali – au îmbrățișat cu entuziasm noua ordine. Pentru ei, convertirea la creștinism semnifica mai presus de orice o convertire la maiestatea aproape divină a Imperiului Roman, restaurat și ocrotit acum de Dumnezeu Unic al creștinilor. *Labarum* – semnul lui Constantin, aducător de izbîndă, asociat luptei de pe podul Milvius și, implicit, noii ordini constantiniene – era de găsit pe orice tip de obiect propriu vieții lor de lux. Iată un exemplu recent descoperit : în Pannonia, în apropierea lacului Balaton (în vestul Ungariei), un splendid tezaur de obiecte din argint ni-l arată pe Sevso, un aristocrat de provincie – probabil un militar de origine non-romană – în consens cu lumea sa. Cu vila sa fortificată și calul său preferat – numit cu grijă „Innocentius”, Sevso părea că se instalase temeinic. Tacîmul principal din argint masiv cîntărea 2,5 kilograme și purta inscripția :

O, Sevso, fie ca ele, mulți ani să ți se potrivească
Mici vase, făcute ca vlăstarele-ți, cu cinste, să servească.

Iar în lumea lui Sevso creștinismul se instalase la fel de temeinic. Semnul *labarum* este plasat la începutul inscripției, chiar deasupra creștetului lui Sevso, înfățișat prezidînd suveran un banchet vînătoresc¹⁶.

Personaje asemănătoare apăruseră și în orașele Imperiului. Pentru a-și etala puterea, apelau la ceremonialuri, forme artistice și stiluri literare care își aveau originea în trecutul necreștin. O parte însemnată

din viața publică a claselor superioare în Imperiul Roman s-a refuzat cu o magnifică opacitate definițiilor confesionale ale identității, ce pretindeau că pot împărți fără greș lumea în creștini și *pagani*. Astfel, în această cultură publică, creștinii și necreștinii se regăseau pe un teren neutru. Indivizi de *religiones* diferite puteau colabora la menținerea universului roman în care se reinstaurase ordinea.

Dar menținerea culturii publice neutre se baza pe o ambiguitate premeditată. De exemplu, creștinii aclamau noul oraș al lui Constantin, Constantinopol, ca un oraș fără temple. Firește, jertfele erau evitate, dar nu era un oraș lipsit de zei. Constantin îl concepușe deliberat ca un superb muzeu de artă clasică în aer liber, împinzind spațiile publice cu statui aduse direct din temple de pe cuprinsul întregii Grecii. Lumea postpăgînă nu însemna nici pe departe o lume neapărat creștină. De pildă, amplexarea pe care o luase în această perioadă sărbătoarea Calendelor din ianuarie¹⁷ nu avea nici o legătură cu creștinismul. Era o sărbătoare care celebra cu vechea fervoare religioasă (deși fără sacrificii) vigoarea neistovită a ordinii romane, reînnoită misterios la începutul fiecărui an. Coincidea cu desemnarea anuală a consulilor și presupunea schimburi consistente de cadouri între patroni și clienți, precum și banchete ce concureau în a afișa prosperitatea – de dorit pentru anul următor – a fiecărei familii. Episcopii creștini o anatemizau în predici pe tot cuprinsul Imperiului. Odată, în Cartagina, Augustin a perorat vreme de mai bine de două ore și jumătate pentru a abate atenția congregației, printr-o fulminantă demonstrație de retorică, de la murmurul euforic care îi înconjura¹⁸. În zadar, căci membrii bisericii sale, deși buni creștini, erau de asemenea cetățeni fideli orașului lor : nu ar fi lăsat să le scape mărețul moment jubiliar, prin care se reînnoia norocul orașului, și o dată cu el, cel al locuitorilor lui. Sărbătoarea Calendelor a continuat să existe cîtă vreme a dăinuit viața urbană în Vest. Se confunda într-adevăr atît de intim cu viața orașelor Mediteranei romane, încît atunci cînd, peste secole, musulmanii arabi au ajuns să cucerească marile centre din nordul Africii și Levant, ei au putut să asiste încă la sărbătorirea Calendelor : era, după cum spuneau ei, o „mare sărbătoare a creștinilor”¹⁹

Însă o cultură publică viguroasă, religios neutră, depindea de perpetuarea stabilității societății romane apusene. Constantin profitase strălucit de prosperitatea ce urmasă consolidării Imperiului sub domnia lui Dioclețian. Dar perioada de stabilitate nu a durat prea mult. În anul 363, împăratul păgîn Iulian a pierdut o mare parte a armatei

romane în Mesopotamia. În 378, noi legiuni au fost masacrate de vizigoți la Adrianopol (Edirne, Turcia). Pannonia lui Sevso, pentru a numi doar o singură regiune, a devenit o zonă mult prea puțin sigură. Sfârșitul secolului al IV-lea a însemnat o perioadă de resurgență a războaielor civile, ce au implicat și garnizoanele de frontieră. În anul 406, Gallia s-a confruntat cu o invazie barbară de proporții, iar în 410 Roma a fost jefuită de vizigoții lui Alaric. Nici unul dintre evenimente nu a constituit un dezastru definitiv, dar moralul populației a fost grav zdruncinat. Păgînii începuseră să vorbească despre *tempora Christiana*, „vremurile creștine”; iar prin „vremuri creștine” ei nu înțelegeau stabilitatea ordinii constantiniene, ci o nouă epocă de restriște, marcată de criza de autoritate care a dus la incursiuni barbare repetate pe tot cuprinsul provinciilor romane din Apus.

Dezastrele furnizau multor creștini un alibi convenabil, oferind indivizilor neliniștiți prilejul să adopte hotărîri radicale la care nu i-ar fi dus gîndul în vremuri mai pașnice. Cariera lui Pontius Meropius Paulinus (355-431), mai tîrziu episcop de Nola, în Campania (unde avusese cîndva funcția de guvernator provincial) arăta că, cel puțin pentru unii creștini, epoca consensului putea fi declarată oficial încheiată. Paulinus era un senator aquitan, al cărui punct sensibil fusese dezvăluit odinioară de nimeni altul decît Sfîntul Martin. Retragerea pe proprietățile sale din nordul Spaniei, în timpul războiului civil, în 389, a culminat în scurtă vreme cu o convertire ascetică fără compromisuri. Confruntat de prietenul și fostul lui mentor, poetul Ausonius din Bordeaux, Paulinus se prezintă, în versuri convingătoare, ca un tipic convertit :

Cristos îmi cere, cu dreptul stăpînului, deplin
Ca inima, buzele, anii să-I închin²⁰.

S-a întîmplat așa cum se temuse Ausonius. „Pînza de aur” țesută de demnități și prietenii bazate pe o înaltă cultură comună se destrămase. Ausonius nu a reușit să îl înduplece pe Paulinus să-și reia obligațiile ca figură publică în Aquitania, căci Paulinus redefinise *pietas*, esențiala virtute romană, credința față de prieteni și patrie, în termeni fundamental creștini. Pietatea față de Cristos era tot ce conta pentru el. Loialitatea sa revenea unui nou grup de prieteni ce îi împărtășeau atitudinea : „robi ai Domnului, răzvrățiți împotriva lumii”. Printre ei se numărau Sulpicius Severus, biograful eroului lor comun, Martin, remarcabila Melania și, nu în ultimul rînd, un bărbat de aceeași vîrstă cu el, convertit de curînd, ce avea să devină episcop în Hippo Regius în anul 395 – Augustin.

Confesiunile lui Augustin au apărut în 397. Ele se doreau a fi povestea începutului unei noi vieți, adusă acum la cunoștința publicului și prezentată cu o măiestrie literară la fel de sclipitoare precum cea dovedită de Paulinus cu un deceniu în urmă în poemele către Ausonius.

Confesiunile lui Augustin examinau perioada agitată a tinereții și vârstei adulte a unui provincial plin de succes, dar o făceau din lumina unui nou angajament. Augustin îl slujea acum pe Dumnezeu ca episcop catolic în Hippo Regius. Trecutul lui – înflorirea aptitudinilor sale în sistemul educațional tradițional, necreștin ; contactul cu doctrine ciudate (mai întâi cu maniheiștii, iar apoi cu scrierile platonicienilor păgîni) ; mama lui, Monica ; prietenii, concubina și încercările unei cariere minată de „năzuințe lumești” : toate s-au sfârșit în vara lui 386, o dată cu decizia de a adopta o viață de abțință, premergătoare primirii botezului din mîinile lui Ambrozie, episcop de Milano. Augustin era acum, precum Ambrozie, un episcop de seamă în propria provincie. Convertirea de la „cele lumești” nu semnificase o retragere în obscuritate. Toți marii convertiți la viața ascetică ai lumii latine au sfârșit, într-un fel sau altul, în poziții de frunte în Biserica catolică – li se urma conduita, le erau citite cărțile, iar ideile lor erau discutate cu pasiune. Cu sau fără voia lor, ei au schimbat un stil de viață publică cu altul.

Augustin și-a conceput *Confesiunile* de o manieră menită să confere unor demersuri inedite și surprinzătoare, precum cel propriu, aura covârșitoare a intervenției divine :

Căci *El e Cel care ne-a zămislit pe noi și nu noi înșine...*, noi ne-am distrus, cu adevărat, pe noi înșine, dar Cel ce ne-a creat, ne-a zămislit din nou²¹.

Grația divină acționa asupra inimii „de parcă ar fi fost o bucată de aur în mîinile unui meșteșugar iscusit”, transformînd voința fragilă, nestatornică, într-o hotărîre tot mai dîrză, încununată de izbîndă la final. Nu era vorba de o doctrină abstractă pentru Augustin. În viziunea lui, existența Bisericii catolice se alcătua din nenumărate izbîndi mărunte datorate grației. Dumnezeu își pogora întotdeauna grația, ce înflăcăra voința de a urma poruncile Sale, asupra celor ce învățaseră să se roage cu smerenie.

Nu toți asceții creștini se mulțumeau cu un asemenea punct de vedere. Pelagius, un laic evlavios din Britannia, a părăsit încăperea cînd *Confesiunile* au fost citite în cercul lui Paulinus. Pentru Pelagius și numeroșii săi adepți, „grația” divină nu se traducea astfel. Menirea „grației” lui Dumnezeu fusese de a crea natura umană astfel încît

oamenii să poată urma poruncile Lui cu ușurință, o dată ce natura bună originară era purificată de acumularea de năravuri rele prin ritualul metamorfozant al botezului. După Pelagius, orice creștin botezat era liber să fie făuritorul propriului său suflet.

Din anul 413 și pînă la moartea lui Augustin, în 430, diversele etape ale controversei pelagiene au dezvăluit unui public atent (nu întotdeauna de acord) de creștini latini instruiți, din Britannia pînă în Ierusalim, straturile suprapuse ale mesajului concentrat cu o rară putere de convingere în *Confesiuni*. Controversa plasa activitatea umană în miezul atenției; iar recunoașterea opiniilor lui Augustin în cercurile avizate, în dauna lui Pelagius, îl plasa pe Dumnezeu în centrul activității umane. Prin respectiva decizie, creștinii latini din secolul al V-lea mărturiseau limpede că aveau nevoie de eroi și nu de autodidacți; și, așa cum știau mulți romani din perioada tîrzie (inclusiv Constantin, căruia importanța misiunii sale imperiale îi fusese semnalată de numeroase viziuni mărețe), eroii erau zămisliți de Dumnezeu. După cum spunea un fervent adept al lui Augustin, Prosper de Aquitania, Biserica nu avea nimic de cîștigat de la o „voință capricioasă care nu este cîrmuită de voința nestrămutată a Domnului”; căci „grația îi e dată celui ales nu ca să trîndăvească..., ci ca să trudească cu rîvnă”²².

În lumea lui Augustin, „aleșii”, „cei predestinați”, își făceau simțită prezența în chip liniștitor. Erau eroii credinței, a căror memorie era cinstită în fiecare oraș mediteranean prin festivaluri populare, străbătute de sentimentul triumfului și bucuriei colective. Erau martirii, a căror copleșitoare iubire pentru Dumnezeu îi făcuse să transceadă oricare altă iubire culminînd cu încăpățînata iubire pentru propria viață. Erau marii episcopi, convertiți spectaculos, a căror dragoste de Dumnezeu, de Adevăr, îi făcuse (ca pe Augustin) să aducă o întreagă cultură precreștină din trecutul lor tumultuos în slujba Bisericii catolice. Acesta era rolul grației: ea dăruia

libertatea... ocrotită și întărită prin darul perseverenței, ca această lume, cu toate iubirile ei profunde, cu toate pericolele și nenumăratele ei căi de a cădea în păcat, să fie învinsă²³.

Principalul motiv al succesului repurtat de Augustin în epocă se datora faptului că el se arăta un egalitarist mult mai consecvent decît Pelagius. Pelagius dorise să elimine compartimentarea tot mai pronunțată a Bisericii în credincioși de rangul întâi și credincioși de rangul al doilea. El insistă că toții creștinii erau capabili de a fi perfecți, trebuiau

așadar să-și dea silința să devină perfecți. Pelagius urmărea să atenueze distincția dintre laici și călugări, transformând toți creștinii în asceți pioși.

Dimpotrivă, Augustin recunoștea că Biserica creștină devenise o instituție complicat diferențiată. Nu toți creștinii puteau fi perfecți, totuși fiecare creștin era egalul celorlalți, deoarece cu toții depindeau în mod egal – și absolut – de grația divină. În opinia lui, doctrina alegerii divine constituia o sursă de mîngîiere pentru cei umili și un ferm avertisment pentru cei trufași. S-a pronunțat, de pildă, cu fervoare lirică în favoarea fecioarelor Bisericii – grupuri de femei evlavioase ce proliferaseră în toate comunitățile creștine. Fecioarele aveau o importanță deosebită pentru contemporani. În multe biserici, ele ședeau în strană, în spatele unui paravan de marmură albă strălucitoare, ce părea să simbolizeze puritatea de stîncă oferită lor și comunității creștine de gestul renunțării sexuale. Dar Augustin reamintea totodată fecioarelor că unele dintre cele mai de seamă martire ale Bisericii din Africa de Nord fuseseră femei măritate și mame de copii. Sărbătorirea lor le arătau, fără echivoc, ca aparținînd categoriei „aleșilor”. Călugărițele trebuiau să-și amintească mereu acest lucru. Nu virginitatea le va deschide porțile cerului, ci doar iubirea pentru Cristos, inspirată de grația care insuflase femeilor măritate, *matronae* precum Perpetua și Crispina, puterea să înfrunte moartea. Aceeași grație era încă prezentă, chiar dacă într-un chip mai umil, în fiecare membru căsătorit al congregației sale²⁴.

Într-adevăr, Biserica catolică reprezenta o comunitate unită tocmai pentru că era o comunitate de păcătoși. În scrierile lui Augustin împotriva pelagienilor putem întrevedea societatea laică a propriului său veac și a multor secole următoare, societate

care se lasă în voia poftelor trupești, fie și în lăuntru legăturilor conjugale cuviincioase, nu numai pentru a zămisli urmași, ci chiar pentru propria desfătare. Care răspunde ofenselor altfel decît cu deplină stăpînire... care arde uneori de dorința de răzbunare... care se agață de bunurile proprii. Care face milostenie, dar nu cu mare dărnicie. Care nu-și însușește proprietatea altora, dar și-o apără pe a sa : măcar de-ar face-o înaintea episcopului, dar preferă să se judece în fața lumii... și care, din aceste pricini, se socoate nevrednică, iar pe Dumnezeu plin de slavă²⁵.

Cu adevărat plină de slavă pe pămînt era Biserica catolică, în ciuda cusurilor membrilor ei luați fiecare în parte. Căci fără botezul catolic – Augustin era convins – părea de neconceput (cel puțin pentru rațiunea umană) că Dumnezeu va acorda iertarea păcatului originar care îi făcuse

pe toți oamenii egali între ei, dat fiind că erau cu toții egal înstrăinați de Dumnezeu. Astfel, Biserica trebuia să fie cu adevărat universală. Era unicul loc pe pământ, în care omenirea în suferință profundă putea spera să-și recupereze sănătatea pierdută.

Augustin se arăta deosebit de irascibil când avea de a face cu grupuri pe care le percepea ca enclave autarhice, surde la mesajul universal al Bisericii catolice. Biserica era cu cerbie prezentată de el nu numai ca singura adevărată, ci ca Biserică a majorității. Nu vedea nici un motiv pentru care presiunile obișnuite, prin care orice comunitate locală din perioada romană târzie impunea ascultarea membrilor săi, nu ar fi putut fi folosite împotriva schismaticilor și ereticilor. Pleda, de pildă, pentru exilarea și depozedarea de bunuri a membrilor Bisericilor rivale. Cât despre păgîni, ei erau îndemnați să se „trezească” pur și simplu la realitatea faptului că alcătuiau o minoritate. Prin gura profeților lui Israel, lumea întreagă fusese proclamată, cu milenii în urmă, posesiunea exclusivă a lui Cristos și a Bisericii sale :

Cere de la Mine și-Ți voi da neamurile
moștenirea Ta și stăpînirea Ta,
marginile pămîntului^{26*}.

De aici provine suprema importanță atribuită de Augustin operei sale *Cetatea lui Dumnezeu*, pe care va începe să o scrie în anul 413, ca replică la criticile păgîne și deziluziile creștine, generate de vestea jefuirii Romei de către Alaric. Dezastrul i-a oferit lui Augustin pretextul abordării unui subiect drag inimii sale, rezumat în titlul lucrării *Cetatea lui Dumnezeu*. Psalmul 87 (86 **) numea Ierusalimul „cetate a lui Dumnezeu”, despre care „lucruri mărețe s-au grăit”. Ierusalim simboliza paradisul, îndepărtatul cămin al celor mîntuiți. Asemenea Ierusalimului psalmilor (în lectura lui Augustin), Ierusalimul ceresc își revendica potențialii locuitori din rîndul tuturor popoarelor. Păcatul comun îi înstrăinase deopotrivă, bărbați și femei, fără deosebire de rasă, clasă socială și nivel cultural, în egală măsură virtuali damnați, de Ierusalimul ceresc. Cu toții erau chemați, cu imparțialitate absolută, să revină la adevărata lor casă. Printr-o strălucită demonstrație de cunoaștere

* *Psalmii* 2,8. Traducerea citatelor din Biblie s-a făcut după ediția românească *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991 (n.r.).

** Numerotarea psalmilor diferă în ediția românească a Bibliei (n.r.).

a filozofiei și literaturii păgâne, Augustin a creat deliberat pentru cititorii săi un tărîm comun, astfel încît, o dată îndepărtate obstacolele și eliminate controversile, ei să nu mai poată invoca nici o scuză pentru refuzul de a se strămuta de pe această zonă comună în sînul Bisericii catolice, devenind astfel potențiali locuitori ai paradisiului.

Desigur că nu toți s-au conformat. O scrisoare recent descoperită ne dezvăluie corespondența purtată de Augustin, către sfîrșitul vieții, cu Firmus, cetățean de vază din Cartagina. Firmus luase parte la lecturile de după-amiază din *Cetatea lui Dumnezeu*, ajungînd chiar pînă la cartea a X-a. Cunoștea literatura creștină mai bine decît își cunoștea propria soție. Totuși soția sa primise botezul, în timp ce Firmus era nebotezat. Prin comparație cu ea – scria Augustin – el, Firmus, în ciuda culturii și chiar a simpatiei sale față de creștinism, se scălda în ape tulburi, atîta vreme cît refuza botezul :

Căci la ce s-a vrut bună această carte ? Nu ca oamenii să-și găsească desfătare în arta ei, nici să afle din ea lucruri necunoscute lor înainte, ci ca ei să fie încredințați de Cetatea lui Dumnezeu – să i se alăture fără întîrziere și să stăruie pentru ea pînă la capăt : începînd mai întîi cu renașterea [prin botez] și continuînd apoi cu iubirea binecuvîntată²⁷.

Un lucru era cert. „Cetatea plină de slavă” a lui Augustin și poarta ei de intrare în lume, Biserica catolică, nu era un loc strîmt, ci o „cetate” pentru toate veacurile și toate ținuturile :

Pe suprafața pămîntului, locuită de o mulțime de neamuri diferite, deosebite la vremea lor prin numeroase obiceiuri, credințe, graiuri, oștiri și straie, au viețuit totuși dintotdeauna doar două tabere de oameni [cei hărăziți Cetății Domnului și ceilalți]- tabere pe care le numim „cetăți”, după cum le pomenește Scriptura²⁸.

Era o concepție a cărei viziune și claritate au dobîndit o semnificație și o intensitate aparte pe măsură ce Bisericile apusene se pregăteau, pe cît le stătea în putință, să facă față perspectivei tot mai probabile a unei lumi fără Imperiu.

Virtutes Sanctorum... Strages Gentium : **„Faptele sfinților... măcelul popoarelor”**

În anul 418 d.Cr., Augustin primea o scrisoare de la Hesychius, episcop de Salona (Solun, pe coasta dalmațiană a Croației). Hesychius îi scria lui Augustin, în îndepărtata Africă, pentru a-l întreba dacă se apropia sfârșitul lumii. Augustin i-a redat liniștea. Imperiul Roman se confruntase cu catastrofe mai grave în decursul veacului al treilea d.Cr. :

Pentru a nu mai lungi vorba, când sub domnia împăratului Gallienus [253-268], barbari din toată lumea asaltau provinciile romane,

mulți creștini crezuseră că venise sfârșitul lumii. S-au înșelat, după cum s-a văzut. În orice caz, adăuga Augustin, în afara hotarelor Imperiului Roman se întindea o lume largă. Hristos nu avea să se reîntoarcă pînă cînd Evanghelia Sa nu va fi ajuns la neamurile păgîne îndepărtate :

Domnul nu i-a făgăduit [bisericii catolice] doar pe romani, ci toate semințiile lumii¹.

Se prea poate ca detașarea calmă a lui Augustin față de dificultățile curente ale Imperiului să nu-i fi adus mîngîiere episcopului din Salona. Pentru Hesychius, ca pentru mulți alți creștini ce aparțineau epocii postconstantiniene, o lume fără Imperiu era de neconceput.

Perspectiva unei lumi fără Roma devenea totuși, în Britannia, Gallia și Spania, din ce în ce mai palpabilă. Perioada de pace se încheiase o dată cu invaziile declanșate în 406. Într-un contrast evident cu epoca lui Dioclețian și Constantin, pe la anul 430 devenise destul de limpede că, dacă haosul era să fie urmat, încă o dată, de o perioadă de reconstrucție, ea nu va datora nimic statului roman. Aparatul militar și fiscal asociat reformei Imperiului din secolul al IV-lea eșuase jalnic în apărarea granițelor. Occidentul se destrăma, transformîndu-se într-un mozaic de

regiuni separate. Gallia meridională, din jurul Marsiliei și Arles, Italia și Africa (pînă la catastrofa cucerire vandală din 429-439) rămăseseră provincii „imperiale”. Vreme de trei sferturi de secol, pînă la abdicarea desemnată a ultimului împărat, Romulus Augustulus, din anul 476, Italia și Provence constituiau o prelungire a vechiului sistem în Mediterana occidentală – a stabilității imperiale, atît de firească încă pe tot cuprinsul părții de răsărit a Imperiului. Dacă „noua Romă” era Constantinopolul, atunci Ravenna, capitala Imperiului de Apus din nordul Italiei, reprezenta în mare măsură un „mic Bizanț”.

În restul Europei Occidentale, s-a conturat o situație cu totul diferită. Achizițiile apusene se caracterizaseră dintotdeauna printr-un provincialism accentuat. Veacuri de-a rîndul, elitele locale profitaseră, identificîndu-se cu suprastructura administrativă sistemului imperial. Dar o dată ce sistemul a încetat să le mai protejeze, ceea ce a contat mai mult erau loialitățile locale, consacrate de secole de pace romană. Dacă elitele Britanniei, Galliei și din întinsa Spanie subcontinentală sperau să-și păstreze caracterul de *romani* – adică, să-și mențină într-o anumită măsură pozițiile deținute sub domnia lui Constantin și a succesorilor lui – trebuiau să învețe să trăiască într-o lume în care Roma era ca și inexistentă, acceptîndu-i pe disprețuiții „barbari” drept parteneri, ba chiar drept stăpîni.

Un aspect într-adevăr remarcabil al istoriei occidentale din secolul al V-lea stă în tenacitatea cu care *romani* din numeroase regiuni și-au re consolidat pozițiile în conjunctura postimperială. Poate că nu venise încă sfîrșitul lumii, după cum se temuse episcopul Hesychius ; dar în multe regiuni, s-a stins de-a lungul veacului al V-lea o întregă „lume” – o organizare socială și religioasă specifică, pe care mulți creștini instruiți ajunseseră să o considere ca venind de la sine. În locul ei, s-a ridicat o lume în care aristocrația provincială romană se străduia să-și mențină autoritatea locală prin conviețuirea anevoioasă cu căpeteniile războinice de sorginte non-romană.

Vastele orizonturi dorite de Imperiul creștin de după Constantin s-au pierdut irevocabil. Să urmărim un exemplu : Hidatius (circa 397-470) provenea din Galicia. La vîrsta de 10 ani, el vizitase împreună cu mama sa Ierusalimul, unde băiatul a fost chiar prezentat Sfîntului Ieronim. Dar totul se petrecea în anul 407 d.Cr. La data redactării *Cronicii* sale, în anul 455, Hidatius era de aproape douăzeci de ani episcop în Chaves, pe coasta atlantică din nordul Spaniei. El fusese martorul unui sfîrșit de epocă și trăia izolat

în Galicia, la marginea lumii... nefiind scutit de nenorocirile acestor vremuri de restriște... [greu încercate de] puterea ereticilor, la care s-au alăturat necazurile provocate de triburile vrăjmașe.

Îi era dat să întâlnească numai câțiva pelerini din Țara Sfântă, care nu erau nici măcar în stare să îi comunice data morții lui Ieronim. Hidatius consemna totuși că Braga, o așezare învecinată, fusese jefuită de o armată vizigotă în căutare de prăzi ușoare : „deși săvârșită fără vărsare de sînge, [jefuirea grosolană a orașului roman] fusese destul de dureroasă”. A fost, continua el, „aproape o retrăire”, în ținutul său vitregit, a tragicei distrugerii a vechiului Ierusalim².

Sfîrșitul păcii romane și pierderea largilor orizonturi asociate Imperiului creștin erau evenimente îndeajuns de chinuitoare pentru un om ca Hidatius. Dar și mai dureroasă era conștiința sporită a faptului că societățile regionale, desprinse de Imperiu, își puteau menține un nivel de stabilitate, ba chiar de prosperitate, cu condiția să ajungă la un oarecare *modus vivendi* cu barbarii. Dar aceasta presupunea că așa-zișii *barbari*, stereotipul *outsider*-ilor în reprezentările Imperiului Roman, trebuiau acceptați, într-un fel sau altul, ca *insider*-i, iar un asemenea lucru era greu de conceput.

Romanii preferau să se refere la barbari în termeni proprii literaturii clasice. Proprietarii galici notau despre vizigoți și burgunzi că erau bărbați „în veșminte ponosite, cu blănuri îngrămădite pe umeri” – așadar, oameni care nu se îmbrăcau precum romanii în mătăsurile civilizației, ci în materialele brute ale naturii sălbătice. Cei care îi urmau erau războinici din naștere. Complicatele lucrături de aur în *cloisonné* de pe scuturi le „arătau în același timp bogăția și ocupația favorită [războiul]”³. Descrierile sugerau că barbarii erau populații complet străine, ce păreau să fi venit de nicăieri : ei nu puteau spera să dețină vreun rol în structura tradițională a societății romane, și chiar dacă l-ar fi avut, atunci ar fi fost numai „aliați” subordonați Romei, și nicidecum parteneri sau potențiali stăpîni. Era mai lesne ca barbarii să fie etichetați în asemenea termeni conservatori decît să se accepte că mulți dintre ei erau pur și simplu *potentes*, noii „oameni ai puterii” – romani „alternativi” care, după criteriile laxle ale epocii postimperiale, deveniseră aproape romani.

În realitate, atît aristocrațiile locale, cît și barbarii cu care se confruntau locuitorii provinciilor apusene reprezentau în egală măsură produsul realizărilor noului Imperiu al lui Constantin și urmașilor săi. Imperiul secolului al IV-lea avusese nevoie de slujbași fideli și înclinase să îi

prefere pe cei ce nu împărtășeau valorile și inhibițiile aristocrației funciare tradiționale. Mai ales soldații erau insistent încurajați să se constituie într-o clasă aparte – să-și cultive alteritatea și agresivitatea. Vreme de peste un secol, armatele imperiale fuseseră recrutate din zonele de frontieră, unde distincția dintre „romani” și „barbari” era aproape imperceptibilă. Decisivă era loialitatea – loialitatea necondiționată față de statul roman, rezumată în jurământul solemn al soldatului înaintea împăratului, „un zeu întrupat”⁴. Sub numele de *virii militares*, oameni de arme, „romanii” și „barbarii” se regăseau pe picior de egalitate în cadrul armatei romane. Erau slujitorii deopotrivă emblematici și privilegiați ai puternicului stat roman; se simțeau în aceeași măsură îndreptățiți în aspirația lor către avere și rang prin *cingulum militiae*, centura grea din aur (adesea confecționată în atelierele imperiale din Constantinopol, într-un stil ce împrumutase ceva din splendoarea artei barbare din Asia centrală și din regiunea Dunării), care îi deosebea de civili.

Chiar și după invazii, grupurile „barbare” au continuat să primească tratamentul rezervat odinioară soldaților imperiali. În anul 418, vizigoții au fost așezați de către autoritățile imperiale în regiunea Bordeaux, iar în anul 443 burgunzilor le-au fost alocate garnizoane între Ronul mijlociu și Saône. Detașamente ale cavaleriei alane au fost staționate în bazinul Loarei, la mică depărtare de țărmurile neliniștite ale Britanniei. După cât ne putem da seama, pînă și pirații saxoni, statorniciți în enclave de-a lungul Tamisei, sosiseră în urma unui acord de apărare a Britanniei. Constituiau cu toții întruchipări lesne de recunoscut ai așa-numiților *virii militares* ai epocii trecute. Nu erau invadatori din „spațiu” și nu-și dobîndeau pămînturile doar prin cucerire. Așezarea lor era ultima moștenire a politicii „dezbină și stăpînește”, transmisă provincialilor de Imperiul în declin.

Așa-zisele „colonizări barbare” nu au suscitastfel seisme majore. De pildă, vizigoții din valea Garonnei n-au reprezentat niciodată mai mult de 1/60 din totalul populației regiunii. De fapt, coloniștii barbari nu erau în mai mare măsură ostentativi decît fusese personalul militar staționat la graniță, fiind dispuși în așa fel încît să se confunde cît mai mult cu soldații romani. Li se ofereau pămînturi ca unor veterani. Aveau acces la producția agricolă asemenea soldaților obișnuiți, încartiruiți în rîndul populației civile. Prin alte părți, garnizoanele locale colectau o parte din taxe pentru uzul propriu.

Există însă o diferență fundamentală. Colonizările barbare reconstituiau în cele mai fertile ținuturi mediteraneene, unde aristocrația rurală

romană era cel mai adânc înrădăcinată, o stare de lucruri proprie altminteri numai provinciilor militarizate din nordul îndepărtat. În mari părţi din Gallia, Spania şi, în cele din urmă, după anul 476, în Italia, militari de origine non-romană deveniseră membrii de vază ai comunităţilor locale, în măsură să concureze cu *romani* în condiţiile fixate de ei. Şi-au fructificat privilegiile militare în cîştiguri romane solide – proprietăţi, clienţi şi sclavi – etalate printr-un stil de viaţă roman. Departe de a rămîne căpeteniile înfăşurate în blănuri ale cetelor războinice nomade, vizigoţii şi burgunzii au devenit la scurtă vreme imposibil de deosebit de vecinii lor, civilii romani. În vilele lor se întîlnea acelaşi mozaic, erau înmormîntaţi în sarcofage de marmură identice, plecau la vînătoare îmbrăcaţi în aceleaşi veşminte – în pelerină şi pantaloni, cu semnul crucii marcat pe crupa cailor. Marea masă a celor de rînd, de care depindea forţa militară a conducătorilor, şi-a păstrat cu siguranţă anumite obiceiuri populare: bărbatul care fura un cîine într-un sat burgund trebuia să-şi ispăsească vina sărutîndu-i posteriorul în public⁵. Totuşi nici ei nu se deosebeau prea mult de ţaranii romani. După spusele regelui ostrogot Teodoric (493-526), succesorul lui Romulus Augustulus în Italia: „Un adevărat got doreşte să fie asemenea unui roman; doar un roman denaturat şi-ar putea dori să se asemenea unui got”⁶.

În societatea romană, „barbarii” nu se mai defineau prin loialitatea faţă de împăratul îndepărtat. Vizigoţii sau burgunzii îşi dobîndeau privilegiile servind în armata propriului rege. Toulouse a vizigoţilor, aclamat drept „o nouă Romă”, şi Vienne al burgunzilor constituiau bazele gărzilor locale, care se erijau în armatele unor *gentes* separate, triburi distincte, fidele unor regi diferiţi.

Viaţa ar fi fost mai uşoară în Occidentul postimperial, dacă respectivele *gentes* – aşa-numitele „triburi” – s-ar fi prezentat aşa cum le-au conceput iniţial cercetătorii moderni: grupuri compacte, bine definite, nimic mai puţin decît strămoşii naţiunilor europene moderne. În realitate, serviciul activ într-o anumită armată – şi nu originea etnică în sine – definea apartenenţa la o anume *gens*. Iar regii aveau prea mare nevoie de soldaţi ca să mai fie preocupaţi pe cine anume înrolau în armatele lor. Probabil că în fiecare armată predomina un grup barbar de la care provenea numele întregului. Dar trupele celor mai mulţi conducători barbari erau similare „Comaniilor libere” din Războiul de o sută de ani – bande pestriţe, strînse laolaltă de ambiţioşi impresari ai violenţei.

Era o perspectivă îngrijorătoare. Armatele barbare constituiau locul în care romanii îşi puteau pierde complet identitatea, servind unui rege „barbar”. Asemenea armatei otomane sau cazacilor din sudul Rusiei,

gărzile secolului al V-lea erau un refugiu pentru renegații de tot soiul – de la sclavi fugari pînă la nobili de țară romani al căror gust pentru violență nu era satisfăcut de plăcerea vînătorii. Dezicerea de valorile civile tradiționale ale elitelor romane era iminentă, hrănită fiind de nenumăratele relatări ale unor *romani* care găseau că „barbarii” nu reprezentau o problemă, ci o oportunitate.

Într-adevăr, momentul de maximă amenințare pentru segmente influente ale populației romane a survenit o dată cu estomparea evidentă a antagonismului dintre barbari și romani, căci primii erau la rîndul lor creștini convinși. Vizigoții, mai ales, îmbrățișaseră credința creștină, cum se cuvenea militarilor, în perioada de glorie a Imperiului din timpul domniei lui Constanțiu al II-lea și Valens. La acel moment, ei adoptaseră forma de ortodoxie consacrată în provinciile danubiene, retrospectiv numită „arianism”. Dar vremurile se schimbaseră și arianismul încetase să mai fie în vogă. Ajunși în Gallia, vizigoții erau deja etichetați drept eretici „arieni”, așadar intolerabili pentru creștinii catolici „niceeni”.

Majoritatea suveranilor barbari preferau să nu-și impună convingerile. Rareori îi persecutau pe catolici, dar împărtășeau același limbaj religios. Departe de a fi simple creaturi sălbatice, regii vizigoți, burgunzi și vandali considerau că sînt în stare să recunoască doctrina „justă”. Curțile lor era frecventate de clerici arieni educați, vorbitori de latină. Vizigoții atribuiău cu mîndrie victoriile lor armate propriei ortodoxii „ariene”. Vandalii au mers și mai departe : îi exilau pe episcopii catolici „eretici”, aplicîndu-le exact aceleași legi pe care Augustin le susținuse stăruitor în favoarea Bisericii catolice !

Nesiguranța continuă generată de aceste alternative a contribuit hotărîtor la procesul prin care creștinismul catolic din bazinul occidental al Mediteranei a ajuns să se perceapă în termeni fără echivoc ca o religie în defensivă. Privind retrospectiv, Grigore de Tours (538-594), episcop catolic de la sfîrșitul secolului al VI-lea, descendent al unei familii senatoriale romane din Auvergne, vedea secolul al V-lea ca pe o perioadă de confruntări dramatice. Ca în zilele vechiului Israel, *virtutes sanctorum*, „faptele sfinților”, se desfășurau pe un fundal caracterizat de *strages gentium*, de „măcelul popoarelor”⁷.

Creștinismul nu se statornicise în Gallia de mult timp, dar cîștigase deja teren în orașe ; iar în secolul al V-lea, orașele Galliei și majoritatea orașelor Spaniei s-au dovedit, grație fortificațiilor, punctele-cheie din regiunile disputate. Ziduri trainice, în mare parte înălțate în vremurile tulburi din veacul al III-lea d.Cr., împrejmuiău acum nucleul compact

al orașelor clasice, odinioară răsfirate. Zidurile orașului Clermont, de pildă, înconjurau doar trei hectare din ceea ce fusese un oraș deschis, cu o suprafață de 200 de hectare. Cu excepția utilizării ocazionale a forturilor ridicate pe coline în perioada preromană, vilele rurale, fundamentele puterii aristocratice, rămăseseră lipsite de protecție. În contrast cu regiunea rurală vulnerabilă, orașele fortificate ieșeau în evidență ca simboluri durabile ale securității și autorității romane.

Zidurile și episcopii alcătuiau o legătură indisolubilă. Cele mai prețuite *virtutes*, fapte miraculoase ale sfinților, din veacul al V-lea erau cele prin care fuseseră salvate zidurile orașelor. În anul 451, hunii lui Attila se îndreptau către Loara. Locuitorii din Orléans s-au adresat episcopului lor Annianus :

El i-a sfătuit să se roage în genunchi și să implore, cu lacrimi în ochi, ajutorul Domnului... „Stați de veghe la ziduri [zise el] să vedeți dacă Domnul, în mila sa, ne va ajuta.”... După ce și-au încheiat rugile, bătrînul i-a îndemnat încă o dată, pentru a treia oară, să-și îndrepte privirile dincolo de ziduri. În depărtare, ei au zărit înălțîndu-se un nor de praf [cavaleria romană a lui Aetius împreună cu o armată vizigotă soseau să elibereze orașul]... „Iată ajutorul trimis de Domnul.” Zidurile se zguduiau deja sub loviturile de berbec⁸.

Esențial nu era doar ca zidurile să reziste. Soarta fiecărei regiuni depindea de moralul locuitorilor din centrele ei urbane. Pe lângă marile invazii, ocazionale și înfricoșătoare (precum cele asociate cu Attila), majoritatea conflictelor armate din Gallia secolului al V-lea erau inițiative la scară mică. Controlul unor regiuni întregi era decis printr-un război al nervilor, și nu de confruntări de mare anvergură. Mici cete bîntuiau ținuturile rurale, „pustiind cîmpurile, distrugînd pajiștile, smulgînd viile și zdrobind aracii de măslini”. Scopul lor era de a provoca suficiente daune pentru a-i determina pe liderii locali să chibzuiască serios înainte de a opune rezistență în continuare : fie vor plăti tribut, fie își vor deschide porțile unui nou stăpîn⁹.

Îndeosebi orașenii erau vulnerabili la asemenea tactici de intimidare. Ei aveau nevoie de conducători pe care să se bazeze, care să îi îmbărbăteze și care să atenueze efectele nocive ale atacurilor vindicative de proporții mici. I-au găsit în episcopii creștini. Caracterul pregnant colectiv al bisericilor creștine, a cărui cristalizare am urmărit-o în cadrul orașelor din secolul al IV-lea, contrasta flagrant cu aristocrația laică scindată și ușor de dezbinat. Biserica locală devenise „liantul” care ținea laolaltă populații întregi. Acțiunile caritabile ale Bisericii

ameliorau efectele foametei și ale asediilor. Reușeau chiar să îi țină în loc pe țărani, prin răscumpărarea și returnarea țăranilor dependenți captivi – dintre care mulți se poate să fi profitat de frământările vremii pentru a evada – stăpînilor de drept. În calitatea sa de episcop de Arles, Cezar (470-542) a răscumpărat și readus acasă mii de țărani dezrădăcinați. Ornamentele din argint ale catedralei sale fuseseră topite pentru finanțarea actelor de caritate :

Și astăzi, se pot vedea pe stîlpii și paravanele altarului urmele de topor, de unde fuseseră îndepărtate podoabele de argint ale coloanelor¹⁰.

Mai important era faptul că edificiile bisericesti exprimau strădaniile zilnice ale orașelor de a supraviețui și de a fi percepute ca supraviețuind. Între episcopii Galliei se desfășura o competiție pentru înălțarea de bazilici cît mai somptuoase în enclavele fortificate ale orașelor și la periferiile urbane, unde drumurile romane erau străjuite de morminte venerabile. În acea perioadă, la Lyon au fost construite cinci biserici. Episcopii din Tours și Clermont se întreceau să clădească biserici în care încăpeau mai mult de o mie de credincioși. În timpurile cînd construcțiile laice stagnau, aceste biserici semnificau o concentrare de bogăție și energie colectivă care dezmințea categoric afirmația că în Gallia sosise sfîrșitul lumii. În condiții de minimă siguranță, era evident că o provincie romană era în stare să-și împodobească orașele cu noi construcții opulente asemănătoare unor uriașe cutii cu nestemate. În aceste biserici, lumina zilei era absorbită de strălucirea nepămînteană a mozaicurilor aurite și a marmorei multicolore. Evocau un crîmpei din paradis tuturor celor ce le pășeau pragul. Grigore de Tours scria despre bazilica din orașul său natal Clermont :

În ea, simți frica de Dumnezeu și o măreață strălucire, iar cei ce se roagă simt adesea că înspre ei adie o miresmă de o neasemuită dulceață și aromă. În jurul altarului pereții sunt îmbrăcați în ornamente din mozaic și felurite soiuri de marmoră¹¹.

Epoca marilor bazilici cultiva pietatea marilor adunări. În Gallia și Italia, practicile de ispășire a păcatului, bine cunoscute tuturor comunităților creștine, au îmbrăcat o formă pronunțat colectivă. Penitențele în grup, asociate cu rugăciuni de intercesiune, instituiau o disciplină menită să estompeze sentimentul generalizat de *saue qui peut*. Rugile penitențiale adunau într-un loc, vreme de ceasuri, mare parte din populația locală. Procesiunile Rogațiilor, inițiate de episcopul Mamertus de Vienne, pe la 470, au fost curînd adoptate de către colegii săi.

Rogațiile* strîngeau o întreagă populație urbană și nivelau diferențele dintre săraci și bogați – sperîndu-se, astfel, să se împiedice tendința celor înstăriți de a pleca în zone mai sigure ; făceau din orașele mici o „singură frăție de suplicanți înlăcrimați”¹².

Dar inițiativele colective nu erau invariabil încununate de succes. La Paris, Sfînta Genoveva fusese aproape înecată în Sena, fiind considerată o „falsă profetesă”, vrăjitoare și idolatră, pentru că solicitase cetățenilor să rămînă locului cînd hoardele hune răvășeau cîmpiile din Champagne. Împreună cu femeile măritate ale orașului, ea a vegheat noaptea în principalul baptisteriu al orașului¹³. Oamenii obișnuiau să se adune în jurul unui episcop care pretindea că vorbește în numele morților din trecutul orașului. Morții sacri erau reprezentarea cea mai familiară și mai proeminentă a credinței colective. Martirii locali și oamenii sfinți, ale căror morminte erau vizitate frecvent, data morții lor fiind comemorată prin ceremonii periodice, erau „con-cetățeni”, pentru că odinioară sfinții se rugaseră în bisericile locale pentru creștinii din orașul „lor”. Se presupunea că încă mai făceau acest lucru : că spiritul le stăruia în preajma mormîntului.

Imaginea solidarității, inspirată de grija plină de iubire a sfinților față de „familia lui Dumnezeu”, era accentuată prin utilizarea unor termeni cu substrat civic semnificativ. Sfinții erau la rîndul lor lideri : erau *patroni*, „sfinții patroni”. Semnificau „patronul” – *le patron, il padrone*, fiind percepuți ca persoane puternice și influente. *Suffragia*, „sufragiile” lor, – cuvintele rostite în numele propriilor clienți – cîntăreau greu la îndepărtatele curți ale cerurilor. Membri ai „Senatului celest”, sfinții erau aristocrați invizibili. Ei pretindeau *reverentia*, semne cvasipublice de respect din partea clienților fideli.

Pe la 460, cînd devenise clar că puterea imperială nu mai avea nici o șansă de a se impune dincolo de nordul văii Ronului, episcopul Perpetuus a început să acorde o importanță crescîndă mormîntului oarecum anost al Sfîntului Martin de Tours. Tours era situat într-un spațiu al nimănui, într-un vid privilegiat, dar incert din punct de vedere politic, între regatul vizigot din sud și provinciile lipsite de direcție din nordul Galliei. Acolo a fost clădită acum o uriașă bazilică, obiectiv de pelerinaj. Inscripțiile de pe mozaicurile ce ilustrau miracolele înfăpuite de Martin povesteau vizitatorilor din toată Gallia faptele lui Martin și ceea ce *potentia*, puterea sa perpetuă de a tămădui și pedepsi, putea să

* Procesiune ce a apărut în secolul al V-lea ; în timpul ei se rostesc rugăciuni pentru binecuvîntarea recoltelor și animalelor (n.r.).

săvârșească pe mai departe. Era un mesaj reconfortant. În curtea din jurul mormîntului, posedatăii gemeau, ridicîndu-și din cînd în cînd vocile într-un țipăt de neînțeles în greacă și hună, amintind parcă de lumea largă și plină de pericole, în care *virtutes*, puterea netăgăduită a sfinților „patroni”, coexistă cu frămîntările neliniștitoare ale semințiilor străine¹⁴.

În secolul al V-lea, aristocrația latifundiară a Galliei (printre ai cărei strămoși se regăseau numeroși păgîni) a preluat conducerea Bisericii. Dintre toate experimentele de guvernare ce au caracterizat acest secol volatil, „aristocratizarea” Bisericii din Gallia a fost cel mai durabil, aruncînd orașele în mîinile unor oameni versași în exercitarea puterii în stil roman. Prin comparație cu tenacele dinastii episcopale de *romani*, ce și-au adjudecat pentru încă două secole principalele scaune episcopale din sudul Galliei și al Spaniei ca pe un apanaj al lor de necontestat, regatele barbare s-au dovedit un fenomen evanescent. Adevărata hartă a Galliei și Spaniei postimperiale a fost trasată de rețeaua orașelor episcopale.

Drept consecință, Gallia a început să se deosebească foarte mult de Italia, de nordul Africii și de Imperiul de Răsărit. Episcopii ei își porneau cel mai ades cariera direct „de la vîrf”; nu se ridicaseră parcurgînd treptele intermediare ale ierarhiei ecleziastice, și, cu toate că procesul nu întrunea întotdeauna asentimentul general, el încredința cel puțin bisericile în seama celor care știau ce voiau și ce voiau ceilalți de la ei. Un exemplu bine cunoscut este cel al lui Sidonius Apollinaris (430-480), devenit episcop de Clermont în anul 470, după o lungă carieră de politician și scriitor. Solicitat să justifice alegerea unui episcop provenind din rîndurile aristocrației pentru scaunul vacant de la Bourges, el s-a conformat cu multă plăcere. Un episcop provenit din rîndul clerului ar fi iscat numai gelozii. Un călugăr ar fi constituit, negreșit, un candidat admirabil; dar călugărul e deprins să se roage la Dumnezeu pentru mîntuirea sufletelor, „nu să judece în chestiuni lumești pentru siguranța trupurilor noastre”. Simplicius, fiu și ginere de foști episcopi, era alegerea ideală. El a construit o biserică în oraș și a ținut piept vizigoților;

În nenumărate rînduri... el a apărut interesele orașului înaintea regilor înveșmîntați în piei și a împăraților cu robe purpurii.

Bourges avea nevoie de un astfel de om. „Cîțiva preoți au cîrțit pe la colțuri”, mai adăuga Sidonius; dar aceasta era de așteptat¹⁵

Sidonius era un ilustru reprezentant al categoriei descrise mai sus. El marca sfîrșitul unei generații. Particularitatea Galliei nu rezida

neapărat în episcopatele ei aristocratice: *katholikos*, capul Bisericii armene, provenea dintr-o unică familie nobilă și chiar apărea la altar, oficiind euharistia, costumat în caftanul din blană de vulpe al unui potentat armean¹⁶! Un factor mai important ni se pare faptul că evoluția menționată a coincis cu o revoluție religioasă. Mulți dintre episcopii aristocrați s-au călugărit. Indivizi plasați în demnități înalte tocmai pentru a-i reasigura pe cei păstoriți că nimic nu se schimbase în Gallia romană afirmău, investiți cu autoritatea funcției episcopale, că totul se schimbase în ceea ce-i privea.

Astfel se explică rolul decisiv al comunităților monahale întemeiate la Marsilia și Lérins. În secolul al V-lea d.Cr., Marsilia redevine ceea ce fusese în momentul întemeierii ei din secolul al V-lea î.Cr. Ea forma un cap de pod al comerțului din Mediterana, împresurat de ținuturile tulburi ale Galliei continentale. Aici a sosit în anul 415 Ioan Cassian (360-435), călugăr vorbitor de latină din Dobrogea, care trăise zeci de ani în Egipt. Scrierile sale au pus o întreagă lume la îndemîna cititorilor galici. Încă o dată, prin *codex*, Occidentul intră în contact cu cele mai îndepărtate colțuri ale lumii creștine răsăritene. Scrierea *Așezămintele mănăstirești*, compusă în anul 420, conține relatări despre viața monahală din Egipt, menite să corijeze experimente locale excesiv de zeloase. Lucrarea *Convorbiri*, din anul 426, face cunoscute învățături spirituale, sub forma unor conversații purtate de el cu marii înțelepți ai deșertului, în timp ce se afla în Egipt¹⁷

Și mai importantă în epocă era mănăstirea de pe insula din Lérins, față în față cu Antibes, fondată în anul 400 de Sfântul Honoratus. Lérins era un avanpost al sălbăticiei Egiptului, în apropierea colinelor scăldate de soare din Alpii Maritimi. Era o insulă a lui Circe de unde tinerii de neam ieșeau transformați. Mulți dintre cei ce soseau pe insulă nu rămîneau acolo prea mult timp. Reveneau în lume, după un episod de căutare a rigorii ascetice, pentru a deveni episcopi în Provence. O serie de episcopi din Arles, mai ales Hilarius (430-449) și mai târziu Cezar, au făcut din Arles, centrul continuității puterii romane în Gallia, o colonie a Mănăstirii Lérins. În anul 434, opt scaune episcopale din sudul Galliei erau deja ocupate de membrii facțiunii originare din Lérins. „Capitalul” spiritual acumulat pe insulă era „împrumutat cu dobîndă” unui număr tot mai mare de biserici.

Disciplina monahală din Lérins avea menirea să stîrpească definitiv rădăcinile mîndriei lumești în tinerii de spiță nobilă. Asemenea severei perioade de noviciat ieșuit de mai târziu, Lérins trimitea în lume tineri

zeloși de 30 de ani, din familii bune, capabili întru totul să mînuiască vechile arte ale retoricii și guvernării, dar într-un chip nou și pentru o cauză înaltă, diferită. Transformarea ordinii anterioare începea cu trupul. Față de confortul aristocratic de dinainte, trupul era supus unei preschimbări radicale – părul bogat era tuns scurt, fluxul traiului îndestulat secat prin posturi penitențiale, iar privirea mîndră și pasul trufaș de conducător „înnăscut” al societății galice erau moderate de disciplina monastică a umilinței: iată cum se pregătea corpul pentru o nouă activitate publică.

Germanus (Germain), episcop de Auxerre între anii 407 și 437, fusese funcționar imperial. Ajuns episcop, „s-a schimbat deodată din rădăcini”. Schimbarea transpărea din întreaga sa înfățișare. O cămașă aspră de păr, un pat clădit pe-un morman de cenușă și, mai presus de toate, o pungă de piele cu moaște ale sfinților atîrnată la gît – trupul lui Germanus nu era nicidecum părăsit de atingerea suferinței și sfințeniei. Mortificarea l-a învăluit într-o aură de privațiuni necunoscute pînă atunci, care l-au rupt de trecutul său. Totuși, rupîndu-se Germanus în acest chip radical, trecutul lui a devenit inocent. Se integra în prezentul său de episcop într-o manieră hotărîtă de dinainte :

Studiul elocvenței îl pregătise pentru preoție, știința legilor îl pregătise pentru lucrări virtuozose, iar căsătoria cu o femeie l-a îndreptat către [ulteroara] castitate¹⁸.

În continuare, existența lui Germanus este înfățișată în termenii unei energii meteorice. Biograful îl prezintă călătorind dintr-un capăt într-altul al Apusului latin, aducînd cu sine mîngîiere și ordine. În Britannia, a botezat o armată romano-britanică, ce apoi s-a avîntat în luptă, spulberîndu-i pe saxoni în cînt de „Aleluia”. Pe Loara a înșfăcat de căpăstru calul regelui Goar al alanilor, oprind în mod spectaculos coloana de cavalerie grea, trimisă de autoritățile romane pentru a reprima o răscoală împotriva taxelor. El devenise mîndria curții imperiale din Ravenna. *Viața lui Germanus* a fost scrisă de un prieten al lui Sidonius, într-un moment de cumpănă, cînd acesta din urmă aflase că orașul său natal Clermont era amenințat de un asediu. Convingerea că, o dată disciplinate printr-un efort ascetic spectaculos, vechile abilități ale vieții publice puteau reveni, într-o formă superioară, pentru a servi Bisericii catolice, constituia o emoționantă declarație de credință.

Pînă și aspectul episcopilor se vădea pe măsură. O nouă estetică, o gravitate romană iluminată de renunțare predomina în reprezentările sfinților pe zidurile marilor bazine; toate acestea își găseau ecou în

emulii lor pe pământ. Doar privindu-l pe Epifanius din Pavia, se putea vedea că el va deveni episcop :

Obrajii îi zîmbeau... Buzele pline sporeau dulceața neprețuită a vorbelor sale... Fruntea lui parcă era de ceară albă, străvezie... mîinile lui bine rotunjite cu degete prelungi aduceau desfătare celui care primea un dar de la el... Vocea-i era răspicată, dar nu aspră și nici grosolană,... nici nu era lipsită de vlagă bărbătească¹⁹.

Oricît de convingătoare se vor dovedi aceste imagini ale episcopului în vremurile de mai tîrziu, nu toată lumea îi idealiza pe episcopii galici. Episcopul Romei, papa Leon (440 – 461) considera acțiunile discreționare ale unui om precum austerul Hilarius de Arles – care își consolidase o mare diocază cu ajutorul unor prieteni laici influenți – nimic altceva decît „balcanizarea” unei rînduieli ecleziastice străvechi. Leon își mărturisea indignarea : „mistuit de propria-i mîndrie, se îngroapă singur în iad”²⁰.

Chiar și după dezastrul pricinuit de jaful gotic din anul 410, Roma rămăsese un oraș cu o populație de aproximativ 200.000 de locuitori. Era de zece ori mai mare decît Parisul. Oricare din bazilicile sale importante era de patru ori mai mare decît orice catedrală galică. Amintirea martirilor romani, cultivată cu grijă, se perpetua pe parcursul ultimelor patru secole. Clerul roman alcătuia un grup amorf, însuflețit de imensa încredere colectivă în justetea absolută a tot ce era roman. Episcopul lor, ales din rîndurile sale, ar fi fost ultima persoană care să fi apreciat forme experimentale de guvernare. Episcopul Romei era *papa* – un Bătrîn Venerabil*, căruia îi plăcea să joace rolul unui versat om de stat în cazul regiunilor mai puțin pricepute în treburile politicii. În timpul secolului al V-lea, papa de la Roma își rezervase monopolul sfaturilor autoritare, conservatoare (și din acest motiv, în mare parte nepractice) cu privire la modul de funcționare a unei Biserici bine cîrmuite :

Fie ca cele noi să înceteze să mai tulbure cele vechi, fie ca grijile să nu mai alunge pacea din Biserică²¹.

Episcopi și preoți, mulți dintre ei mereu nemulțumiți, făceau dese călătorii la Roma în căutarea unui verdict din partea episcopului ei.

* *Grand Old Man* în textul englez original, echivalent colocvial pentru „tată” (bătrînul) (n.t.).

Apelul la autoritatea Romei semnifica de obicei pentru un episcop galic o alternativă onorabilă la exil. De cealaltă parte a Mediteranei, bisericile Africii au dat naștere unui șir de neisprăviți puși pe căpătuială, care apelau la papi împotriva hotărârilor conciliilor locale. Printre ei se găsea un episcop din zona rurală, demis de Augustin și colegii săi pentru că, printre altele, își construise palatul episcopal folosind materiale din ruinele caselor pe care le confiscase și devalizase²². Astfel de vizitatori nu erau în măsură să sporească respectul papei și al clerului roman față de modul în care erau administrate bisericile provinciilor apusene.

Ar fi un grav anacronism să credem că episcopii Romei se bucurau la acea vreme de o importanță centrală pentru bisericile latine. Ei înșiși se orientau către Răsărit. Imaginarul geografic al unui individ ca Leon era determinat de vastul areal al unui Imperiu nedivizat sub aspect tehnic. El își datora statutul specific funcției de episcop al celei mai vestice *metropolis* creștine din Imperiul Roman unit, a cărui putere se diminuase numai în îndepărtatul Occident. Departe de a fi desconsiderat de Răsăritul grec, poziția lui Leon ca episcop al unicului oraș de seamă din Imperiu care nu era de origine greacă, îi conferea avantaje considerabile. Participarea episcopului Romei era esențială pentru menținerea echilibrului de putere, permanent amenințat, între Bisericile din estul bazinului mediteranean.

Pentru Bisericile Răsăritului, evenimentul cel mai dramatic și mai destabilizator al întregului secol nu fusese apariția focarelor de tulburări din Apus, ci ascensiunea meteorică, în mijlocul lor, a Constantinopolului ca noua capitală a lumii. Orașul avea acum o populație de aproape o jumătate de milion, peste patru mii de vile aristocratice și docuri în lungime de doi kilometri și jumătate, pentru ancorarea vaselor cu grâne ce-i hrăneau locuitorii. Nimeni nu putea ști încotro se îndreptau ambițiile episcopului „noii Rome”, patriarhul Constantinopolului.

Confrunțați cu această nouă amenințare, patriarhii Antiohiei și Alexandriei, vechi orașe creștine la fel de mari ca însăși Roma, concureau între ei pentru a impune alegerea candidaților proprii în fruntea patriarhiei Constantinopolului. Fiecare încerca să-l discrediteze pe candidatul celuilalt. Fiecare încerca, cu diferite prilejuri, să îl implice de partea sa în conflict pe episcopul Romei. Nu în ultimul rând, împărații înșiși – „romani” la propriu, prin aceea că latina rămăsese limba oficială și era chiar vorbită la curte (așa cum spaniola va continua să fie folosită la Curtea habsburgică din Viena) – înclinau să invoce prestigiul inofensiv

al Scaunului Sfântului Petru pentru a contracara pretenţiile mult prea insistente şi apropiate de ei ale patriarhilor Antiohiei şi Alexandriei.

Dacă în ochii lui Leon *ambitio*, politica energică, era păcatul supărător al episcopilor galici, numita *ambitio* a colegilor săi răsăriteni se desfăşura la cel mai înalt nivel şi la dimensiuni care făceau să pară nimicuri iniţiativele lui Hilarius de Arles. Patriarhii din Alexandria erau urmaşii de suflet ai rebelului Atanasie, dar câştigaseră un secol în experienţă. Se zvonea că într-o singură misiune diplomatică la Constantinopol, Chiril al Alexandriei (412-444) ar fi oferit mită demnitarilor Curţii imperiale în valoare de 2.500 de livre* de aur – sumă suficientă pentru a hrăni 45.000 de săraci vreme de un an şi de douăzeci şi cinci de ori mai mare decât reuşise să strângă Cezariu din Arles pentru răscumpărarea captivilor din Gallia. Reprezentantul papei la un conciliu ecleziastic din anul 449, prezidat de Dioscor, impulsivul urmaş al lui Chiril, a revenit în Roma atât de şocat de violenţa căreia îi fusese martor – fusese constrâns să se refugieze în altarul bisericii unde se întrunea conciliul, strigînd, fără rezultat, în latină, peste capetele unei hoarde înfierbîntate de călugări orientali, „*Contradicitur*”, „Mă opun” –, încît a înălţat o placă *ex voto* în baptisteriul din Laterano pentru a-şi celebra izbăvirea!

Marile manevre întreprinse de personaje precum Chiril şi Dioscor au exacerbât şi exploatat ceea ce devenise o problemă teologică arzătoare. Conciliul din Efes (431) şi Conciliul din Calcedon (451) erau continuarea experimentului grandios al lui Constantin, de la Niceea. Împăraţii sperau să obţină consimţămîntul întregii Biserici creştine pentru o formulă care ar fi soluţionat o problemă intens disputată: cît de mult se apropiase Dumnezeu de făptura umană, în persoana lui Isus Cristos?

Creştinii secolului al V-lea simţeau că, prin această întrebare, pătrundeau într-un nou şi fascinant teritoriu. Vechiul model imaginar al universului (la care ne-am referit în ultimul capitol) nu le mai era de ajutor. Modelul accentuase abisul dintre planurile inferioare şi cele superioare ale universului, deschizînd sufletului uman o fulgurantă şi abruptă perspectivă a ascensiunii – contemplată chiar de la bază –, a ierarhiei entităţilor spirituale tot mai pure, ce trebuia parcursă pentru a accede la Divinitatea îndepărtată. Dimpotrivă, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos pogorîse vîrfurile universului la baza lui, inversînd modelul universului antic: „Este mult mai puţin uimitor [spunea Leon] ca fiinţa

* Aproximativ 1088 kg. 1 livră = cca 435 gr. (n.r.).

umană să se înalțe către Dumnezeu, decît ca Dumnezeu să se fi coborît printre oameni”²³. Era mai puțin important așadar cum se putea ajunge de la treapta cea mai de jos la cea supremă, de la om la Dumnezeu. Adevărata preocupare a gînditorilor creștini era să înțeleagă modelul unic prin care Cerul se unise cu Pămîntul – Dumnezeu cu omul – în persoana lui Cristos ; cum să distingă în figura lui Isus, o persoană ale cărei fapte și spuse erau cunoscute îndeaproape din mărturiile Evangheliilor, Dumnezeul din om și omul din Dumnezeu.

Marile comunități creștine aveau nevoie să afle acest lucru. Aveau nevoie să simtă că Dumnezeu se afla alături de ei, la un numitor comun, cum s-ar spune. Nu era suficient ca Dumnezeu să își facă cunoscută voința omenirii îndepărtate prin intermediul unor reprezentanți aleși. Această slăbiciune a teologiei creștine anterioare fusese deja descoperită și exploatată de Atanasie cu o luciditate precisă și implacabilă, în confruntarea cu adepții lui Arius. Cristos nu era un simplu mesager privilegiat al Domnului, așa cum părea să sugereze Arius. El nu putea fi privit doar ca „un fel de prefect al Suveranului suprem”, ce cîrmuia universul fizic în numele Divinătății, în continuare depărtate²⁴.

Asemenea considerații păreau firești unui gînditor din epoca lui Constantin, cum era Eusebiu de Cezarea (263-340). Era o epocă în care victoria monoteismului părase a fi cu adevărat victoria Divinității care se pogorîse pe pămînt pentru a-și face cunoscute poruncile printr-un șir de aleși privilegiați, dintre care Cristos fusese cel mai de seamă, iar Constantin – într-un plan inferior – cel mai recent. Concepția a predominat mare parte din secolul al IV-lea. Dar ea îl transforma pe Dumnezeu într-un monarh inaccesibil, care acționa prin interpuși prin definiție deosebiți de El, ca de pildă împărații. Dumnezeu nu trebuia să fie atît de distant. Atanasie realizase că poporul creștin trebuia să fie în stare să rostească „Emmanuel”, „Cu noi este Dumnezeu”. Viața lui Cristos pe pămînt, susținea el, nu fusese o „vizită oficială a autorităților, venită de sus”, ci „o străfulgerare pe pămînt a lui Dumnezeu Însuși”²⁵

De-a lungul secolelor al IV-lea și al V-lea, patriarhii Alexandriei, abilul politician Chiril și fatidic arogantul Dioscor (444-451), au profitat de curentul pietății creștine, a cărui forță fusese deja întrezărită de Atanasie. De vreme ce Cristos coborîse pe pămînt printre oameni, era mult mai ușor ca ei să i se adreseze direct : pentru ajutor în chestiunile lumești nu mai era necesară invocarea puterilor intermediare ținînd de *mundus*. În regiuni precum Egiptul, monoteismul nu devenise o realitate prin negarea existenței puterilor inferioare – prin despuierea universului de straturile lui radioase de ființe angelice și demonice –, ci prin

marginalizarea lor. Toate puterile erau supuse lui Cristos ; iar Cristos, pentru că devenise ființă umană, era prezent fidelilor Lui la toate nivelurile experienței. Dispăruse bariera invizibilă ce separase înalte sfere nepămîntești, circumscrise dintotdeauna lui Cristos, – mîntuirea sufletului și viața de apoi – de grijile lumești, neînsemnate, ale creștinului de rînd. Numele lui Isus putea fi invocat în orice situație, de vreme ce El le cunoscuse pe toate, iar puterea sa era capabilă, ca odinioară, să depășească orice impas. După cum recomandă Șenute (Sinuthius) din Atripe (385-466), marele stareț al Mănăstirii Albe din Sohag, Egiptul de Mijloc :

Încearcă să te ridici la deplina măsură a numelui Lui și îl vei regăsi pe buzele tale și pe buzele copiilor tăi. La mari sărbători și în clipe de bucurie, strigă numele lui Isus. Cînd ești la ananghie și în suferință, strigă numele lui Isus. Cînd copiii rîd, fie ca ei să strige numele lui Isus. Iar cei ce se adăpostesc de barbari, să strige numele lui Isus. Și cei ce coboară pe Nil să strige numele lui Isus... Tot așa cei care au suferit o judecată nedreaptă și care au fost obidiți să strige numele lui Isus²⁶.

Încurajați de astfel de pasiuni, nu este surprinzător că marii patriarhi ai Alexandriei au acționat mînați de o încredere arogantă. La fel de puțin surprinzător este însă și faptul că fiecare parte se aștepta la ce-i mai rău din partea adversarilor ei și nimic nu putea fi mai rău decît teama că Dumnezeu și omul se vor separa din nou, despărțiți de barierele insurmontabile presupuse de modelul antic al universului.

Nestorius, patriarh al Constantinopolului între anii 428 și 431, găsea respingătoare soluția taberei alexandrine. Ea îl aducea pe Dumnezeu atît de aproape de umanitate, încît atribuia unei entități atotputernice și nemuritoare dezonoarea suferinței. Cristos trebuia conceput mai curînd ca om legat treptat de Dumnezeu, printr-un legămînt de aceeași natură – deși infinit mai intensă și mai durabilă – cu aceea care îl legase pe Dumnezeu de toți ceilalți profeți ai săi. Puterea și măreția lui Dumnezeu nu erau diminuate de crucificarea lui Cristos : pe Cruce suferise robul și Fiul Lui ales dintre oameni, și nu Dumnezeu însuși.

Cînd opiniile sale au fost condamnate de Conciliul din Efes, Nestorius a consemnat cu amărăciune că populația ignorantă a Constantinopolului s-a pornit să dănuiască împrejurul focurilor, cîntînd „Dumnezeu a fost crucificat. Dumnezeu a murit”. Un Dumnezeu, demascăt în acest fel ca vulnerabil, se va dovedi slab și următoarea dată cînd adoratorii Lui rătăciți îi vor cere ajutorul la ananghie. Nestorius nu va fi deloc surprins cînd, peste cîțiva ani, hunii au năvălit în Tracia, jefuind totul în calea lor pînă la zidurile Constantinopolului²⁷.

Problema le apărea cu totul diferit alexandrinilor. Pentru ei, esențial era că întruparea făcuse din Dumnezeu și din om un întreg unic și indisolubil – o „natură” unică. Din acest motiv, intransigenții adepți ai teologiei lui Chiril au ajuns să fie cunoscuți sub denumirea de monofiziți (de la *monos*, unic și *physis*, natură). Ei înșiși nu s-ar fi definit astfel, fiind interesați de un aspect mult mai stringent. Într-adevăr, acceptarea crucificării lui Dumnezeu însuși în persoana lui Isus sublinia suferința comună care îl unea indisolubil, aproape organic, cu rasa umană. El nu-i putea uita pe cei cu care împărțise cândva experiența universală a morții. Când nordul Siriei a fost devastat de cutremure în anii 470, patriarhul din Antiohia a completat forma uzuală a litaniei „Sfinte tare, Sfinte fără de moarte” cu sintagma ușor hazardată „Cel răstignit pentru noi”. Era o adăugire fundamentală ; atașată unei rugăciuni cîntate în public, implica creștini din toate straturile sociale. În curtea principală a mării biserici din Antiohia, mulțimea se strîngea cu plăcere în jurul unui artist ambulant care își dresase papagalul să îngîne litania cu tot cu esențialul „răstignit pentru noi” de la sfîrșit²⁸. Într-o perioadă de restriște, oricît de dureros îndepărtat ar fi putut să pară Dumnezeu, monofiziții credeau că El putea fi înduplecat prin aceste cuvinte care Îi reaminteau propriile Lui suferințe îndurate ca ființă umană.

Cultul Fecioarei Maria *Theotokos*, „Născătoare de Dumnezeu” – formulă adoptată de Conciliul din Efes pentru a lichida opiniile lui Nestorius – a înflorit într-o atmosferă care pretindea un singur lucru de la Dumnezeu : ca relațiile Lui cu ființa umană să nu se întemeieze pe un simplu parteneriat, ci pe rudenia afectuoasă, mut, în comuniune trupescă. „Legătura pîntecului matern” era cea mai puternică legătură dintre oameni. Apeluri implorînd iertarea celor puternici, din perioada respectivă, subliniază că pînă și cel mai nenorocit și mai nedemn roman din Răsărit era o ființă umană, un fiu al unei mame, purtat în pîntecele unei femei și alăptat la un sîn de femeie. În consecință, Maria a început să fie reprezentată în arta de la sfîrșitul secolului al V-lea și în secolul al VI-lea ținîndu-l pe Cristos așezat în poală, legat parcă pe mai departe de pîntecele ei. În imnuri cîntate de adunări întregi se pomenește că trupul uman al lui Cristos se trage de la alăptatul la sînul Mariei, căci laptele mamei se confunda în vechime cu sîngele ei : era trup lichid, transferat copilului prin supt. Se cuvenea așadar ca El să asculte rugăciunile către mama Lui, căci prin ea își dobîndise pe deplin umanitatea. Numai ea îi putea aminti – cu autoritate maternă – ce împărțășise cu trupurile năpăstuite ale celor care-și înălțau ruga către El la necaz.

Divergențele ajunseseră să-i dezbine pe creștinii din Răsărit într-un mod căruia nici un împărat nu putea spera să-i dea de capăt. Dar nu se poate spune că aceștia nu și-au dat silința. Conciliul din Calcedon, convocat de împăratul Marcian în anul 451, a fost cel mai mare conciliu întrunit pînă atunci. Peste 600 de episcopi s-au adunat la Kadiköy, față în față cu Constantinopolul, pe celălalt mal al Bosforului. Împăratul nu dorea să-și asume nici un risc. Dar, spre deosebire de predecesorul său, Teodosiu al II-lea, Marcian era un militar de tip *homo novus*. Ca majoritatea monarhilor slabi, el trebuia să-și demonstreze puterea cît mai curînd, astfel că nu a avut răbdarea să aștepte ajungerea la un consens ce ar fi înclinat hotărîtor balanța în favoarea formulării prudente întocmite de Leon – celebrul *Tom* prezentat de reprezentanții papei. Legende ulterioare (puse în circulație în Constantinopol de nimeni altul decît papa Grigore cel Mare) susțin că Leon își așezase *Tomul* chiar sub mormîntul Sfîntului Petru, pentru a obține „bunul de tipar” din partea sfîntului. Pentru teologii latini, acest lucru reprezenta o desăvîrșită declarație de credință. Dar opiniile lor nu erau împărtășite și de adepții egipteni ai lui Chiril al Alexandriei. Din punctul lor de vedere, echilibrul delicat, propus de Leon, dintre natura divină și cea umană în persoana lui Cristos amenința să-i poarte inexorabil înapoi la doctrina lui Nestorius, amenințînd să redeschidă prăpastia dintre divin și uman. Opozanții lui Leon insistau că natura divină și natura umană se uniseră în Cristos într-un chip care contopise făptura umană a lui Cristos cu divinul, astfel încît simpla atingere a degetelor Lui era suficientă pentru a-i lecu pe bolnavi. În Egipt, în mare parte din Siria și pentru mulți alți gînditori de pretutindeni, Conciliul din Calcedon – convocat pentru a fi acel conciliu care să pună capăt tuturor conciliilor – va ajunge să fie cunoscut sub numele de „Marea Păcăleală”.

În Apus, totuși, mare parte din toate acestea vor deveni în curînd irelevante. Controversele despre Cristos au fost cel mai aprig disputate pe teritoriile Imperiului de Răsărit. La scurtă vreme, Imperiul Roman a încetat să mai existe în Apus. În anul 476, Romulus Augustulus a fost înlăturat, iar regii barbari au pus stăpînire pe Italia. Abia în anul 536, în circumstanțe foarte diferite, trupele împăratului răsăritean Iustinian au intrat în Roma, transformîndu-l din nou în oraș „imperial”. La acea dată însă, Imperiul Roman devenise doar o simplă amintire de-a lungul granițelor de vest. În continuare ne vom îndrepta atenția către schimbările rapide din zona crucială de graniță, aflată la o distanță de mai multe săptămîni de călătorie la nord de Marsilia și Roma.

La hotare : Noricum, Irlanda, Francia

În secolul al V-lea, frontiera militară a Imperiului Roman s-a prăbușit peste tot în Europa Occidentală. De-a lungul Dunării, în Noricum (vestul Austriei) viața unui om sfânt, Severinus, ne oferă o serie de detalii plastice ale acestui fenomen :

În vremurile cînd Imperiul Roman încă mai exista, soldații din multe orașe erau plătiți din fonduri publice pentru a păzi granița. Cînd această înțelegere a luat sfîrșit, trupele militare au fost eliberate iar granița a încetat să mai existe. Garnizoana din Passau a rămas totuși pe mai departe la datorie. Cîțiva dintre soldați plecaseră în Italia să aducă tovarășilor lor ultima soldă. Nimeni n-a știut însă că ei fuseseră uciși pe drum de barbari. Într-o bună zi, pe cînd Sfîntul Severinus citea în chilia sa, a închis deodată cartea și a început să suspine... Rîul [zise el] era înroșit de sînge omenesc. Și în acel moment s-a aflat vestea că trupurile soldaților fuseseră aduse de curent la mal¹.

Severinus era un sfînt din zona graniței deschise. Era un străin misterios, sosit ca pustnic în Noricum în preajma anului 454 d.Cr. Unii au crezut că era un sclav fugar ; dar vorbea latina aleasă a unui *romanus* din clasa superioară. Pînă la moartea sa, în anul 482, a călătorit de-a lungul Dunării dintr-un orașel fortificat într-altul, propovăduind penitența colectivă, organizînd strîngerea taxelor pentru ajutorarea săracilor, înfierîndu-i pe cei care stocau cereale în vremuri de penurie.

De-a lungul Dunării, zidurile așezărilor urbane erau acelea care îl defineau pe *romanus*. Erau mici orașe, cu mici comunități creștine. Biserica din Lorch, de pildă, cuprindea cam 200 de credincioși – avînd doar o cincime din dimensiunile unei catedrale din Gallia. Pentru locuitorii orașelor, Imperiul Roman constituia deja o realitate îndepărtată. Imperiul a cărui prăbușire le schimbaseră într-adevăr viața era cel al lui Attila, căci stăpînirea hunilor ținuse sub control triburile din nordul Dunării. Sfîrșitul dominației hunilor la nord de Dunăre a permis triburilor barbare să se infiltreze în teritoriile „romane” de pe malul sudic.

Relațiile *romanilor* cu noile grupuri de peste Dunăre erau ambivalente. Așa cum se spunea despre șefii triburilor de munteni din estul Anatoliei în secolul al XIX-lea (într-o formulare frustă, dar sugestivă) că „mîncau” satele de la șes, tot așa o seamă de triburi – precum cel al rugilor, în regiunea din jurul Lorchului – s-au instalat pentru a „mînca” orașele romane. Nu doreau să le distrugă. În schimb, ofereau locuitorilor o protecție arbitrară și imprevizibilă contra unui tribut și a contribuțiilor ocazionale constînd în mînă de lucru calificată. Locuitorii orașelor erau romanii „lor”. Măcar nu vor fi fost „mîncați” de un alt trib rival.

Severinus a fost ținut minte pentru modul în care avea grijă ca acest pact rudimentar să fie respectat. El se mișca cu autoritate printre regii ce rivalizau între ei. Gibuldus al alemanilor s-a prăbușit la pămînt înaintea sa :

Regele a declarat războinicilor săi că nicicînd înainte, fie în luptă sau în orice altă primejdie, nu fusese scuturat de un fior într-atît de puternic².

Despre straniu pustnic ei credeau că era capabil să le decidă norocul. A prezis ascensiunea la putere a unui războinic local, Odoacru ; ca general, acesta avea să-l alunge în cele din urmă pe ultimul împărat, Romulus Augustulus, și să ajungă să conducă Italia din 476 pînă în 493 :

La acea vreme [Odoacru] era un tînăr înalt și îmbrăcat în straie sărăcăcioase. S-a aplecat ca să nu lovească tavanul chilieii [lui Severinus] ... „Pleacă în Italia [zise sfîntul]. Pleacă, acoperit acum cu piei jerpelite ; în curînd vei face daruri bogate multora”³.

La frontieră, legăturile religioase, care contau așa de mult la populațiile civile din bazinul Mediteranei, nu însemnau mare lucru. Severinus și-a împărțit binecuvîntările tuturor conducătorilor de triburi fie că erau catolici, arieni sau păgîni. Ceea ce conta mai mult era siguranța. Avînd mereu nevoie de mînă de lucru, și în special de meșteșugari calificați, barbarii de peste Dunăre îi asimilau pe *romani* într-un ritm alarmant. Capturarea de sclavi era o trăsătură sumbră a vieții din zona de graniță. Să te folosești de *romanii* pe care îi „mîncai”, vînzîndu-i ca sclavi sau strămutîndu-i în satele de lemn din Moravia era una din cele mai oribile încălcări ale pactului tacit dintre populația orașelor dunărene și protectorii lor. Regina Giso a rugilor a făcut tocmai acest lucru. A fost iute pedepsită. Fiul ei, Friderichus, a nimerit din greșeală în baraca unde erau ținuți sclavi meșteșugari străini și puși să făurească bijuteriile coroanei. Aceștia au pus mîna pe el și l-au ținut ostatic în schimbul eliberării lor⁴.

Aceasta este o tristă mărturie, printre multe altele, despre costurile umane suferite de noile societăți fragile ce au luat naștere atunci când partea „romană” și cea „barbară” a unei zone de graniță au făcut „implozie”, ca să spunem așa, pentru a forma noi entități culturale și sociale. Cît despre *Viața lui Severinus*, ea nu era decît o privire aruncată de la o depărtare sigură. Biografia sa a fost scrisă în anul 511 de Eugippius, un refugiat din Noricum care ajunsese abatele unei mînăstiri ce străjuia golful din Neapole. Distinsul vecin și protector al mînăstirii nu era altul decît fostul împărat Romulus Augustulus care trăia dintr-o rentă confortabilă într-o vilă care încă mai purta numele fostului proprietar, Lucullus, celebrul gourmet din epoca lui Augustus! O relatare despre stingerea vieții urbane romane pe îndepărtata Dunăre avea doar darul să sporească sentimentul de securitate care încă domnea în Italia.

De fapt, doar clasele superioare din orașe emigraseră în Italia. Mormintele creștine ale *romanilor* simpli au continuat, vreme de secole, să se înmulțească la Lorch, în jurul bisericii lui Severinus. Credința lor creștină, lipsită în mare măsură de călăuzire ecleziastică, a devenit o religie populară, astfel încît amintirea anumitor practici ale creștinismului timpuriu și ale lumii romane tîrzii, precum penitențele publice, a supraviețuit pînă în timpurile moderne în cîntecele populare din Slovenia. În ținuturile alpine din Noricum, departe de malurile primejdioase ale Dunării, bazilici spațioase au continuat să fie construite multă vreme după moartea lui Severinus, realizate după modelul bisericilor din nordul Italiei, flancate de aziluri și altare de pelerinaj cu relicve exotice. La Hemmaberg, care se înălța aproape de riul Sava (în Carintia), podișul îngust era acoperit cu nu mai puțin cinci biserici impunătoare. Era un centru de pelerinaj înfloritor asemenea multor altora de-a lungul lumii creștine de la finele secolului al V-lea, de la Sfîntul Albans în Britannia și cel al Sfîntului Martin la Tours pînă la noile sanctuare ale lui Simeon Stîlpnicul, din nordul Siriei, și cel al Sfîntului Menas din Egipt. Romani și barbari, ba chiar, putem bănuî, catolici și arieni se strîngeau laolaltă în astfel de centre pentru a vizita relicvele așezate deasupra unor izvoare tămăduitoare antice⁵.

Ce s-a întîmplat în Noricum s-a întîmplat și în Britannia. Retragerea trupelor romane, după anul 406, a creat pe insulă un vid de putere. A dispărut o întreagă elită guvernamentală. Comorile îngropate care se găsesc în număr atît de mare în solul Angliei de Est stau mărturie pentru dispariția bruscă a ordinii imperiale. 14.600 de monede de aur și argint fuseseră ascunse în cufere de lemn într-un astfel de tezaur,

recent descoperit la Hoxne. Doar vesela includea 78 de linguri de argint. Un colier din aur cîntărea 250 de grame. O colecție de brățări grele, realizată în cosmopolita manieră „barbară” afișată de ofițerii romani pe tot cuprinsul Imperiului, indică plecarea zorită a unui *vir militaris* de modă veche⁶.

Și totuși, într-o provincie cu 28 de orașe împrejmuite cu ziduri, „turnuri cu metereze și foișoare de pază... înălțîndu-se amenințător către cer”, elitele supraviețuitoare ale Britanniei credeau că se pot descurca și fără un imperiu care să le apere⁷. Dar lucrurile nu s-au desfășurat ca în Gallia. Instalarea piraților saxoni ca „oaspeți temporari”, în tradiționala manieră romană din perioada tîrzie a Imperiului, s-a dovedit un eșec. Bande mici de saxoni s-au stabilit definitiv, și, în lipsa unui control guvernamental, tocmai în regiunea de joncțiune a Canalului Mîncii cu Marea Nordului. Acești saxoni au luat parte împreună cu alți aventurieri (precum căpetenia irlandeză Cunorix MacCullen, înmormîntat sub o piatră funerară gravată în grafia ogham la Wroxeter, lingă Severn), la războaiele civile în care căpeteniile locale de sorginte romană s-au luptat între ele pentru stăpînirea insulei. Dar abia pe la 570 regii saxoni au pătruns ca învingători în orașele întărite din vestul Britanniei. Au fost impresionați de cele văzute :

Minunat împodobită este piatra acestui zid, zdruncinat acum de soartă. Cartierele orașului s-au năruit. Lucrarea unor giganți s-a spulberat... Erau clădiri strălucitoare, numeroase băi publice, o bogăție de frontoane grandioase⁸.

Abia la momentul respectiv (și nu pe la 440) saxonii și-au țesut o legendă mai măgulitoare care să justifice neașteptata lor ascensiune spre putere. Pretindeau acum a fi urmașii direcți ai navigatorilor din echipajele eroice, ai căror conducători au purces de pe coasta Iutlandei pe Marea Nordului pentru a-și căuta în Britannia Tărîmul Făgăduinței.

După știința noastră, nimeni ca Severinus n-a mai intervenit cînd saxonii s-au așezat pentru a „mînca” orașele romano-britanice din ținuturile centrale. Creștinismul era în această privință mult mai firav implantat în Britannia. Marile gorgane celtice, datînd din timpuri preistorice, umileau prin mărimea lor micile biserici ale orașelor. Nici clerul creștin n-a jucat rolul „reprezentativ” pe care cel din Gallia și l-a asumat atît de repede. Mulți episcopi britanici erau bănuți de a fi fost adepți ai doctrinei lui Pelagius. Ca „vechi creștini” într-o provincie în mare măsură păgînă, se prea poate să fi semănat cu primii adepți ai lui Pelagius la Roma : se percepeau pe sine ca pe un grup autoales de sfinți, mîndri să rămînă o minoritate superioară moral într-un ținut păgîn.

În Britannia, puterea a căzut de la sine, în mâinile războinicilor de profesie. „Tiranii”, căpetenii locale victorioase, și nu episcopii, precum în Gallia, domină istoria Britanniei secolului al V-lea. Mulți dintre aceștia proveneau din zona muntoasă slab romanizată din nord-vestul Țării Galilor și nordul Britanniei. Se prea poate ca strămoșii lor să fi purtat nume romane precum Tacitus, dar ei vorbeau acum în galeză. În poemul *Y Gododdin* al lui Aneirin, principii semiromanizați ai Nordului ni se înfățișează, pe la 600 d. Cr., drept eroi de epopee într-o îndelungată tradiție celtică. Nu jurământul solemn față de împărat al soldatului de profesie, ci miedul „auriu, dulce și amețitor” al căpeteniei îi îmboldea acum pe tineri să înfrunte moartea, printre „cai de luptă și platoșe scăldate în sânge”⁹.

Totuși, suitele principilor britanici încă se adunau în incintele – unde se construiau acum săli din bușteni – forturilor de piatră de pe Zidul lui Hadrian. Ei își etalau puterea prin daruri somptuoase de *Ddyw Calan Ionawr*, importanta sărbătoare imperială a calendelor din ianuarie, denunțată de episcopii creștini pe întregul teritoriu roman, dar se considerau creștini. Înainte de fiecare campanie, împărțeau „aur pentru altar”, cît și „daruri bardului”. Dacă se făceau vinovați de sperjur, o făceau pe altarele creștine; iar apropiatii și-i asasinau tot în sanctuarele mănăstirilor creștine. La vest de Severn, cel puțin, acești bărbați aspri apărau vestigiile unui mediu provincial specific roman: proprietățile erau dispuse în jurul vilelor romane, documentele erau întocmite după normele romane, iar micile orașe își păstrasera zidurile din timpul Imperiului.

Deloc surprinzător, păgînismul saxonilor nu-i deranja prea mult. În ciuda viziunii universale a unui om precum Augustin, pentru cei mai mulți *romani* de modă veche creștinismul continua să fie un lucru mult prea prețios pentru a fi irosit pe barbari. Se presupunea că saxonii aveau să-și ducă pe mai departe traiul lor păgîn sordid – la fel cum vizigoții creștini din Gallia nu puteau fi altceva decît eretici arieni. Un creștinism comun care să-i cuprindă deopotrivă pe romani și barbari urma a lua naștere doar atunci cînd însăși natura graniței se va modifica.

Astfel, evoluția cea mai relevantă s-a desfășurat la hotarul nord-vestic al Britanniei. Zidul lui Hadrian încetase să mai constituie o delimitare precisă. O dată dizolvată bariera controlului roman, părțile de nord și de vest ale Britanniei s-au contopit cu coasta de est a Irlandei – aflată pînă atunci complet în afara influenței romane – pentru a forma o unică „Mediterană celtică” în nord. Așezările irlandezilor din Dalriada (*scotti*,

„piraii” din textele noastre) uneau Ulsterul cu Galloway și coasta Scoției pînă la insula Skye din nordul îndepărtat, într-o hegemonie irlandeză susținută de flotele de ambarcațiuni cu șapte rînduri de vîsle. Țara Galilor și estuarul Boyne intraseră în contact: regi irlandezi își luau soții britanice, iar noile monede ale împăratului prea-creștin, Teodosiu I, au început să apară ca ofrande votive în centrul irlandez New Grange. Pe țărmul de vest în Cornwall, Tintagel a devenit un oraș-fortăreață, aprovizionat din abundență cu vin, ulei și candelă din Africa, chiar din Egipt. Pietre gravate în grafia ogham – semne ale extinderii colonizării irlandeze – s-au ivit pe tot cuprinsul părții de sud-vest a Țării Galilor. Termeni latini specifici comerțului și ierarhiei militare, împrumutați de la societatea semiromanizată din vestul Britanniei, s-au infiltrat în irlandeza veche.

Nu toate aspectele fluxului subtil de indivizi și idei s-au manifestat la fel de pașnic. Pe la 420, piraii irlandezi au năvălit într-un oraș obscur din vestul Britanniei. Printre prizonieri s-a aflat și Patricius, un tînăr de condiție bună, în vîrstă de șaisprezece ani, fiu de diacon, dintr-o familie de consilieri municipali, care a fost făcut sclav pe coasta atlantică a comitatului Mayo. Totuși, această experiență l-a transformat pe Patricius într-un Severinus al Nordului. În exil, el s-a consacrat unui tip de creștinism ascetic, la care tînărul din familia de clerici din Britannia nu se gîndise nici o clipă:

Credința mea s-a întărit, iar cugetul mi s-a deșteptat, astfel că rosteam aproape o sută de rugăciuni într-o zi și tot atîtea noaptea... și mă trezeam ca să mă rog înaintea zorilor, pe orice fel de vreme, fie ninsoare, ger sau ploaie; și nu simțeam nici un neajuns... deoarece, acum îmi dau seama, eram înflăcărat de Duh¹⁰.

Patricius a fugit din sclavie, a revenit în Britannia și, după hirotonisire, a hotărît să se întoarcă în Irlanda: un pas extrem de controversat pentru un episcop britanic. Patricius nu s-a bucurat, precum Severinus și episcopii Galliei, de sprijinul unei comunități „romane” unite. Totuși, evoluția sa în Irlanda este marcată de tendințe similare – în primul rînd, de teribila strămutare de indivizi ca urmare a negoțului cu sclavi. Cînd Coroticus, o căpetenie războinică britanică, a prădat o comunitate creștină din Irlanda, scrisorile trimise de Patricius prin care cerea înapoierea tuturor creștinilor botezați au fost respinse: Coroticus și războinicii lui „s-au scuturat de rîs la auzul lor”. Pentru Coroticus, „barbarii” irlandezi, fie ei botezați sau nu, nu puteau avea pretenția să fie tratați „asemenea romanilor”¹¹. Patricius era renegat de semenii lui

britanici ca fiind excentric carismatic, fiind acuzat că profitase de misiunea lui – păstrînd în beneficiul propriu splendidele bijuterii depuse ca ofrande votive pe altarul lui, de către nobilele irlandeze.

Scrierile lui Patricius, *Scrisoare către Coroticus* și *Confesiunea* lui ulterioară, sînt prea bine cunoscute ca ieșind de sub pana Sfîntului Patrick, sfîntul patron al întregii Irlande, încît tindem să uităm ce documente remarcabile constituie ele în sine. Sînt primele texte latine de amploare ce ni s-au păstrat din afara hotarelor lumii romane. Tonul lor este unul frapant universalist. Patricius își asuma pe deplin *persona* Sfîntului Pavel. Era un om plin de Duhul Domnului; „o piatră, îngropată în mocirlă”, înălțată de Dumnezeu cu un singur țel:

Priviți, sîntem martori că Evanghelia a fost propovăduită pînă în locurile dincolo de care nu mai există nimic.

Rechemat în Britannia de clericii de acolo, el va rămîne printre irlandezi,

pentru a sluji un neam care abia acum se îndreaptă spre credință și pe care Domnul l-a ales de la capătul pămîntului¹².

Patricius era contemporanul mai vîrstnic al lui Severinus din îndepărtatul Noricum. Era la rîndul său un sfînt din zona graniței deschise. Scrisorile sale îl înfățișează drept un om bătrîn, în defensivă. La moartea sa, probabil pe la 490, nu exista nici o siguranță că opera lui va supraviețui. Stabilitatea comunităților creștine în Irlanda a fost asigurată de ritmul alert al schimburilor din „Mediterrana celtică”. Totuși, în ciuda succesului final, bisericile creștine de pe coasta de est a Irlandei, în Antrim, în comitatul Down, Kildare și Munster erau o prezență insolită. Pentru prima dată vreme de secole, creștinismul devenise din nou o religie minoritară, afișînd prea puțin din ambițiile grandioase și din intoleranța colectivă ce caracterizaseră Imperiul creștin de după Constantin și continuau să caracterizeze marile centre urbane din Gallia și Italia. El părea să se propage din familie în familie, din *túath* în *túath* – de la un mic trib la altul. Creștinii trebuiau astfel să se integreze într-o societate compusă din grupuri strîns conectate între ele, dar distincte, dintre care multe au rămas păgîne.

Reprezentînd religia anumitor familii, dar nu și a altora, bisericile creștine erau de cele mai multe ori scutite de persecuție. Creștinii erau mult mai puțin preocupați de strategii de convertire a vecinilor decît de conservarea propriei identități. Un sinod din perioada timpurie, așa-numitul *Prim Sinod al Sfîntului Patrick*, interzicea clericilor creștini să

se pună garanți păgînilor. Creștinii nu aveau voie să presteze jurăminte înaintea druzilor. Atît kiltul, cît și pletele eroice, fluturînd liber, ale căpeteniei erau considerate nepotrivite pentru un episcop :

Orice cleric... văzut fără haină lungă și care nu-și acoperă părțile intime [era condamnat laolaltă cu cei] al căror păr nu este tuns scurt așa cum se cuvine unui „roman”¹³.

În consecință, relatările grandioase ale expansiunii creștinismului în Mediterana romană nu erau de natură să suscite vreun interes în ținutul nordic : nu existau aici nici persecuțiile violente, nici exorcizările dramatice, și nici convertirea marilor conducători sau distrugerile spectaculoase ale templelor păgîne. În schimb, legendele de mai târziu despre Sfîntul Patrick – cu cîteva excepții – stăruie cu precădere asupra problemelor apropiate sensibilității unei societăți tranșant non-romane. Opera lui trebuia să fie explicată în alți termeni. Ce resurse de „bunătate naturală” trebuie să-l fi îndemnat pe cem mai important cap de familie dintr-o anumită regiune să îi ofere ospitalitate lui Patricius, un individ complet străin, de care nu-l legau nici un fel de obligații anterioare ? Cum de-a izbutit acest străin doar în schimbul cîtorva cuvinte latine, scrise pe bucăți de pergament, să smulgă atîtor căpeteniei rapace avuții însemnate – pămînt, aur, vite, ba chiar și fiicele, ca monahii închinat lui Cristos ? Într-o societate întemeiată pe schimbul de daruri, aceasta reprezenta performanța supremă a *trickster*-ului. Nu e de mirare că legendele privitoare la închipuita evoluție a lui Patrick în Irlanda s-au identificat în timp pe nesimțite cu marele festival anual de *Lughnasa*. De *Lughnasa*, Lug – arhetipul zeității șirete („trickster”) din mitologia celtică – reușise, ca și Patrick, să păcălească haîna iarnă, obținînd doar cu prețul unor vorbe bogăția recoltei din anul următor¹⁴.

Activitatea misionară a lui Patricius ne este cunoscută numai din scrierile sale. Nimeni nu îl pomenește pe Patricius în epocă. Nu același lucru se poate spune despre formarea în nordul Galliei și de-a lungul Rinului a unui nou tip de regat al francilor – cunoscut la scurtă vreme sub denumirea generică de *Francia* – în timpul domniei regelui Clovis (481-511).

După anul 460, Gallia septentrională se aseamăna Britanniei : o regiune lipsită de protecția Imperiului, ai cărei locuitori de frunte începuseră să se împace cu situația, lucru dovedit chiar de ritualurile lor de înmormîntare. *Romani* și barbari deopotrivă, fie ei creștini sau păgîni, erau înmormîntați împreună cu armele lor. Armele, broșele fine și centurile grele, fostele însemne ale așa-numiților *virii militares*, ajunseseră să reprezinte semnul distinctiv al conducătorului societății locale.

În lumea tot mai accentuat militarizată, francii nu erau niște venetici. Mulți dintre ei ocupaseră funcții înalte în armata imperială a secolului al IV-lea. Un astfel de franc, Bauto, devenise în anul 385 consul la Milano, fiindu-i închinat cu acea ocazie un panegiric, de către nimeni altul decât tînărul Augustin. El se îngrijise să-și trimită fiica la Constantinopol pentru a fi crescută în palatul unui general roman, tovarăș de arme. Ea s-a căsătorit cu împăratul Arcadius : așadar fiul lor, Teodosiu al II-lea, era cel puțin pe un sfert franc ! Franci precum Bauto erau deja romani onorifici. Se spunea că descindeau din troieni, la fel ca și romanii. Priam fusese primul lor rege, iar ei se stabiliseră doar de curînd în Germania, venind – după cum țineau să creadă francii din apropierea frontierei Rinului – din vechea Troie !

Nu toți francii erau însă ca Bauto. Francii conduși de regele Childeric pe la anul 470 erau în mai mare măsură sălbatici. Familia lui Childeric își trăgea originile din străfundurile Germaniei – din estul circumscris regiunii Turingia și Weimar. El era merovingian, urmaș al lui Merovech, nume ce înseamnă „Războinicul mării”. Merovech fusese zămislit din unirea primei regine france cu un monstru marin, în timp ce se scălda în Marea Nordului, tărîmul legendar al eroilor. Evoluția de căpetenie războinică al lui Childeric în nordul Galliei ne este puțin cunoscută, dar complexul tombal (a murit în anul 481) din Tournai a lăsat în urmă o imagine complexă a puterii sale. Descoperit în 1653, mormîntul lui Childeric este cel mai splendid monument funerar barbar cunoscut pînă acum în Europa. Într-un anumit grad era însă și roman, fiind situat lîngă o bazilică creștină, în afara unui oraș roman. Childeric purta un inel roman oficial cu o pecete ce conținea efigia sa și cu care își sigila documentele. Pletele magice ale unui „rege cu păr lung” merovingian îi cădeau pe faldurile mantiei de demnitar roman. Abia în anul 1983 a fost descoperit un alt strat, plin cu schelete de cai. O bogată jertfă de cai însoțise funeraliile lui Childeric Francul.

Fiul lui Childeric, Clovis – Chlodovech, „Războinicul prădalnic” – a moștenit numeroasele ramificații ale autorității părintelui său în Gallia. El era păgîn ; totuși a primit o scrisoare din partea lui Remigius, episcop catolic de Reims : „Fie ca dreptatea să curgă din gura ta”. De la bun început, Clovis și-a propus să fie regele francilor într-un fel nou, mai autoritar. Cînd Soissons a fost cucerit în anul 486, iar francii au purces la împărțirea „prăzii”, Clovis a ținut să-i facă pe plac episcopului catolic, lăsînd deoparte vasele sfinte furate din bisericile creștine. Unul din obiecte era un ulcior prețios, utilizat probabil pentru a turna vinul în potirul pentru euharistie. Maniera prin care prada era de obicei

împărțită poate fi observată în numeroase expoziții din muzeele moderne sub denumirea de „argint ciopârțit” – superbe piese de argintărie din perioada romană târzie, tăiate grosolan în părți egale pe măsură ce o bandă războinică își împărțea profitul la terminarea unei expediții de jaf. O astfel de împărțire scrupuloasă presupunea un cod egalitarist strict, propriu tinerilor violenți. Deloc surprinzător, un războinic a protestat la auzul intenției arbitrare a lui Clovis de a reduce cantitatea de metale prețioase destinate camarazilor săi, lăsând deoparte vasele creștine :

[el] și-a înălțat securea și a lovit ulciorul : „Nu vei avea nimic din pradă,” zise el, „decît partea care ți se cuvine”.

Puțin mai târziu, la paradă, Clovis l-a făcut să se aplece pentru a-și ridica securea :

Regele Clovis și-a înălțat în aer propria secure și i-a despicat țeasta cu ea. „Asta ai făcut tu la Soissons ulciorului meu”¹⁵.

Era o lecție severă în privința noilor prerogative regale.

Probabil în aceeași perioadă, Clovis a alcătuit pentru francii săi un cod de legi în latină. *Lex Salica* – *Legea francilor salieni* – consfințea păgînismul locuitorilor franci din estuarul Rinului. Ele protejau prin prevederi speciale marii mistreți castrați – garanții magici și țepoși ai bogăției unduitoare a holdelor aurii – păstrați pentru ceremoniile cu sacrificii. Legea urmărea mai ales să reglementeze statutul juridic al umililor țărani franci, în relațiile cu vecinii lor *romani*. Ca *franci* – de la *frekk*, „cei neînfricați” –, francii purtători de arme, chiar și cei mai săraci, își puteau păstra demnitatea în Gallia. Dar asta li se spunea într-un text latin, de către un rege înconjurat de sfetnici latini și care intenționa să-i guverneze atît pe romani, cît și pe franci la fel de ferm precum o făcuse orice *romanus*¹⁶.

Pînă la sfîrșitul vieții sale, în anul 511, Clovis modificase complet natura monarhiei france. El a eliminat o confederație de căpetenii „regale” france și s-a asigurat că puterea va rămîne exclusiv în seama familiei merovingiene. Generațiile următoare de franci au fost încîntate de violența și șiretenia care a însoțit fiecare pas al ascensiunii lui Clovis către autoritatea supremă. Să pomenim un singur exemplu : Clovis a cumpărat ceata de războinici a lui Ragnachar din Cambrai, oferindu-le acestora brățări din aur fals :

Iată aurul [răspunse el, cînd înșelătoria a fost dată în vileag] pe care îl merită cel care își împinge stăpînul la moarte.

La vârsta senectuții, spera să-și poată încheia lucrarea :

Se zice că ar fi spus următoarele vorbe despre rudele pe care le omorîse : „Ce trist este să trăiesc ca un străin, asemenea unui pelerin singuratic, și că nu mi-a mai rămas nici una dintre rude să mă ajute la nevoie”. A rostit acestea nu pentru că le jelea moartea, ci fiindcă, în felul său viclean, spera să mai găsească în viață niște rude pe care să le poată ucide¹⁷.

Autoritatea regală impusă cu forța la asemenea nivel reclama probabil o schimbare sau o nouă orientare a cultului, care să-l consacre. Tradiția inaugurată de Constantin ar fi fost într-un totuș inteligibilă oricărui războinic germanic : înfruntările decisive, de preferință cu rivalii ereditari, se completeau de minune cu manifestări ale puterii divine. Totuși, Clovis a acționat cu prudență. În preajma anului 490, s-a căsătorit cu o creștină din neamul burgunzilor – regina Clothilde, dar nu a întreprins și următorul pas ce părea să se impună de la sine. Nu s-a alăturat „familiei princiare”, alcătuită din principii barbari ai Mediteranei vestice, pentru care creștinismul arian constituia adevărata religie universală, ce îi unea pe vizigoții din Toulouse, vandalii din Cartagina și ostrogoții temeinic stabiliți la Ravenna sub regele Teodoric, într-o singură credință, diferită de cea a supușilor lor catolici.

Posibil ca el să-și fi dat seama că putea miza pe un devotament mai lipsit de rețineri din partea propriilor *romani*. Segregația tacită și continuă dintre populația catolică civilă și „barbari”, ca arieni *ex officio* și oameni de arme, era reflectarea structurilor strict compartimentate ale statului roman din perioada târzie. Ele supraviețuiseră în provinciile mediteraneene mai stabile, dar erau depășite în Gallia nordică, unde deosebirea dintre soldat și civil se estompase. Nu exista nici un motiv ca locuitorii unei regiuni să nu poată împărtăși cu toții aceeași religie, cu atât mai puțin ca un suveran să fie exclus de la credința supușilor săi.

Îngrijorați de ascensiunea noii puteri imprezvizibile din nordul Galliei, vizigoții arieni erau dispuși să facă orice, cu excepția convertirii oficiale la catolicism, pentru a-și asigura devotamentul deplin al propriilor supuși catolici. În anul 506, regele vizigot Alaric al II-lea a promulgat o versiune prescurtată a *Codicelui Teodosian* – *Breviarium Alaricianum* (*Breviarul lui Alaric*). Codul îi purta numele și a fost ulterior ratificat de aristocrația romană provincială și de episcopii catolici. În același an, el i-a convocat la Agde pe episcopii catolici, pentru primul conciliu ținut vreodată în Gallia al Bisericii catolice din tot regatul. Episcopii au fost încântați :

Apoi, îngenuncheați la pământ, ne-am rugat pentru regat [al lui Alaric]... pentru ca Domnul să-i sporească puterea celui care ne-a dăruit prilejul să ne întâlnim¹⁸.

Clovis trebuia să acționeze acum sau niciodată. O astfel de loialitate din partea episcopilor catolici, o dată consolidată în regatul vizigot, i-ar fi blocat pentru totdeauna calea către sud. O victorie anterioară asupra alemanilor păgâni îl convinsese deja pe Clovis de puterea lui Cristos. Puțin înainte de anul 500, el s-a declarat creștin – și mai mult, creștin catolic – primind botezul împreună cu întreaga sa armată din partea lui Remigius, episcopul catolic de Reims. Un contingent de aproape 3.000 de oameni, acești soldați reprezentau în cel mai deplin sens „neamul francilor”. Mulți dintre ei se poate să fi fost romani renegați, cu orizonturi mai largi decât ale țăranilor ce sacrificau mistreți din patria lor nordică ; s-au lăsat ușor convinși să-și urmeze regele. A fost o ocazie memorabilă :

Piețele erau pavoazate cu pânze colorate, biserica era împodobită cu panglici albe, baptisteriul era primenit, tămâia răspîndea nori îmbătători, candelabrele parfumate străluceau, iar sfântul lăcaș era pătruns de arome divine... [toți cei prezenți] s-au crezut strămutați într-un paradis înmiresmat¹⁹.

Dar acesta fusese un eveniment local. Acum sosise vremea să pornească către sud împotriva lui Alaric al II-lea. În anul 507, Clovis a ținut să obțină o profeție de la Sfântul Martin de Tours și l-a solicitat din postura sa de rege catolic :

Și-a încărcat [trimișii] cu daruri pentru biserică... „Doamne Dumnezeu”, spuse el, „dacă ești de partea mea... îndură-te să-mi arăți un semn prielnic când acești oameni vor păși în biserică, ca să știu astfel dacă îl sprijini pe robul tău Clovis”... Se întâmplă că de îndată ce au intrat în biserică, corul tocmai a început să cânte antifonul : „Și m-ai încins cu putere spre război și ai împiedicat pe toți cei ce se sculau împotriva mea”. [Psalmul 17 : 43]²⁰.

Era o binecuvîntare suficientă pentru războiul ce avea să vină. Campania lui Clovis s-a transformat într-o cruciadă antiarianistă doar dacă privim retrospectiv. Ea s-a vrut o demonstrație de forță, cu scopul declarat de a strînge tributul scadent, dar de fapt menită să testeze loialitatea supușilor *romani* din sud. Departe de a îi întâmpina cu brațele deschise pe franci, nobilimea catolică din Auvergne, inclusiv fiii lui Sidonius Apollinaris, s-a alăturat cu arma în mînă vizigoților arieni împotriva cumplitilor invadatori din nord. O întreagă societate meridională, catolici și arieni luptînd laolaltă umăr la umăr, a pierit împreună

cu regele Alaric al II-lea în fatidica bătălie de la Vouillé (sau, posibil, Voulon), la sud de Poitiers, la începutul verii anului 507.

Clovis știa cum să-și sărbătorească victoria, într-un stil roman și catolic potrivit. A depus o parte din pradă pe altarul Bisericii Sfântului Martin din Tours. Tot acolo s-a întâlnit cu ambasadorii împăratului răsăritean Anastasius, care întrezărise în parvenitul nordic o contrapondere la noii conducători barbari ai Italiei. El i-a trimis lui Clovis documente prin care îl numea consul onorific. Asemenea marilor generali imperiali din epocile anterioare, Clovis a străbătut călare drumul de la bazilică pînă în oraș, împrăștiind monede de aur. Unii consemnează chiar că fusese aclamat ca un „Augustus”²¹.

Cu toate că regatul franc este cel mai bine cunoscut istoricului occidental, el nu reprezintă singurul exemplu de stat creștin cristalizat la periferia lumii romane în perioada respectivă. Mult mai departe în sud, în Maroc și vestul Algeriei de astăzi, căpeteniile maure din masivul Atlas au pus stăpînire pe orașele romane de la șes. Ei se defineau nepărtinitor drept „regi ai maurilor și romanilor”. Simbioza dintre muntenii berberi războinici și populația urbană vorbitoare de latină a luat sfîrșit numai o dată cu apariția Islamului. Un consiliu orășenesc de factură romană, consemnat în inscripții latine, a supraviețuit la Volubilis, în apropierea coastei atlantice a Marocului, pînă pe la anul 650. Regii mauri au adoptat nume latine. Conducătorul berber care a ținut piept armatelor arabe la sfîrșitul secolului al VII-lea avea numele Cecilius, un nume latin răspîndit în Africa, purtat odinioară de nimeni altul decît Sfîntul Ciprian ! Prin influența acestor regi, creștinismul ajunsese să fie cunoscut în oazele din inima Saharei, astfel încît, în limba tuaregilor, cuvîntul care desemnează orice tip de sacrificiu, *tafaske*, provine de la marea sărbătoare creștină a Paștilor²².

De asemenea, la capătul sudic al Mării Roșii, de unde Alexandria putea ajunge cu ușurință la comerțul de pe întregul cuprins al Oceanului Indian, regatul războinic din Aksum se întindea pe ambele țărmuri ale strîmtorilor, unind masivele muntoase din nordul Etiopiei (un formidabil rezervor de triburi războinice) cu Yemenul, în sudul Arabiei. Acest precursor demn de luat în seamă al regatului creștin etiopian de mai tîrziu confundase demult creștinismul cu o monarhie puternică. Încă din timpul domniei lui Constantin și Constanțiu al II-lea, monedele solide din Aksum, turnate în aur autohton, purtau semnul crucii. Oricare ar fi fost religia majorității populației, creștinismul era mai ales religia unei curți de principii războinici, ale căror campanii, ce se desfășurau

din Golful Aden pînă la Nilul Albastru, erau la fel de energice precum cele întreprinse de Clovis. Ele erau comemorate prin inscripții pe colosale *stelae* din granit, mai înalte decît orice obelisc egiptean, și prin tronuri memoriale, înălțate în reduta muntoasă din Aksum, departe de țărmul Mării Roșii. Ella Asbeha (cca 519-cca 531) era un contemporan mai tînăr al lui Clovis. Inscripțiile lui și cele ale succesorilor săi amintesc de versurile războinice ale psalmilor, auzite de trimișii lui Clovis cînd au pășit pentru prima oară în Bazilica Sfîntului Martin de Tours :

Domnului mare și puternic, Domnului învingător în luptă... în care cred și care mi-a dat o domnie puternică... lui Hristos mă încredințez să izbîndesc în tot ce fac²³.

O caracteristică remarcabilă a regatelor creștine de la periferie este că, în ciuda împrumutului masiv de practici locale romane și a relațiilor diplomatice ocazionale cu Imperiul de la Constantinopol, ele refuzau să se autodefinească drept Rome în miniatură. Avantajul creștinismului le permitea să se revendice la fel de bine de la un trecut non-roman – în speță, de la Vechiul Testament. *Kebra Nagast*, „Gloria regilor” (legenda de întemeiere a imperiului Etiopiei din Evul Mediu, al cărui nucleu poate fi regăsit în epoca lui Ella Asbeha), îi trata pe împărații bizantini ca simpli și îndatoritori parteneri nordici ai unei dinastii imperiale etiopiene, care pretindea că descinde din Menelik, fiul lui Solomon și al reginei din Saba²⁴. Povestirea lui Grigore de Tours despre Clovis nu emite astfel de pretenții cu privire la franci. Surprinde însă cît de puțină atenție acordă Grigore relațiilor lui Clovis cu împărații romani din Răsărit atunci cînd își scrie *Istoria* sa, în anul 580 – la mai bine de 70 de ani după evenimentele descrise. În schimb, el insistă asupra presupusei uri a lui Clovis față de ereticii arieni și înregistrează, fără nici o umbră de dezaprobare morală, sordida ascensiune la putere a regelui francilor. Pentru episcopul catolic Grigore, ea reprezenta o evoluție pe potruiva purtării morale discutabile a regelui David. Era mai bine ca amintirea lui Clovis să evoce un rege din trecutul îndepărtat al vechiului Israel decît postura ingrată de fost aliat al Imperiului Roman de Răsărit încă prezent.

Cînd preotul britanic Gildas a scris, în anul 520 sau mai tîrziu, *Căderea Britanniei* – unica descriere ce ne-a parvenit a insulei sale devastate de război –, Roma ocupă din nou o poziție periferică în ansamblul narațiunii sale. El vede în britanici poporul rătăcit al lui

Israel, iar pe sine, Ieremia lor, amenințându-i pentru păcatele lor cu pedeapsa divină înfăptuită prin mîna popoarelor străine, în special a saxonilor. Ca Israel păcătos, Britannia își construia acum o istorie proprie. Romanii, în viziunea lui Gildas, nu erau altceva decît „destoinicii aliați” ai nestatornicilor britanici. Deși admirabili și ordonați, ei erau în esență străini. Gildas îi identifica aproape exclusiv cu armata lor. Dispăruseră pentru totdeauna, lăsînd în urmă ziduri puternice de-a lungul insulei, ca mărturie a geniului lor militar²⁵. Deși scria în latină și trăia în lumea cu un vizibil profil subromanizat din vestul Britanniei, scriitorul creștin Gildas simțea acut că Vechiul Testament se potrivea mai bine vremurilor sale tulburi decît amintirea evanescentă a Imperiului Roman. De la Zidul lui Hadrian pînă la coasta atlantică a Marocului și Capul Africii, conceptul de Roma fusese redus la dimensiuni din ce în ce mai mici, pentru a fi înlocuit cu un trecut diferit – un trecut resuscitat de Sfînta Scriptură ce descria atît de viu și potrivit agitatul regat războinic al vechiului Israel.

Partea a II-a

**MOȘTENIRI DIVERGENTE
PERIOADA 500-750 D.CR.**

6

***Reverentia, Rusticitas :* de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours**

În ziua de 15 februarie a anului 495, în pofida interdicțiilor papei Gelasius, un grup de senatori romani a organizat și în acel an ritualul purificator numit *Lupercalia*. Tineri despuiați au străbătut Roma așa cum o făcuseră din vremuri străvechi. Senatorii în cauză erau figuri publice și buni „fii ai Bisericii”. Dar ei știau totodată ce îi trebuia Romei după un an zbuciumat, marcat de epidemii și recolte proaste : iureșul năvalnic al „tinerilor lupi” a purificat încă o dată orașul, pregătindu-l pentru anul următor¹. În orașul cu cea mai veche tradiție creștină din Occident, memoria colectivă încă avea legături dincolo de marele sanctuar al Catedralei Sfîntului Petru, către lumea lui Romulus și Remus. Simțămîntul tradiției imemoriale a Romei se împletea cu cel al apropierii unui univers radios în chip îmbătător. Urcînd treptele ce duceau spre incinta Catedralei Sfîntului Petru, mulți creștini catolici obișnuiau încă să se întoarcă cu spatele la bazilica sfîntului, pentru a se inclina spre răsăritul soarelui, într-un gest de reverență².

În tot bazinul Mediteranei, Biserica creștină se statornicise pînă în anul 500 d.Cr. ca singura religie oficială a lumii romane. Succesele care au creat această situație ne sînt cunoscute dintr-o sumedenie de surse creștine, majoritatea encomiastice. Dar nu putem decît întrezări, cu coada ochiului cum s-ar spune, nemărginirea mută a ținuturilor rurale, ce depășește cu mult aria documentată de izvoarele noastre creștine. Creștinismul rămăsese prin excelență o religie a orașelor romane. Într-un poem, datînd cu aproximație din anul 400 d.Cr., țărani galici erau încă înfățișați vorbind despre semnul crucii ca fiind de găsit doar în „marile orașe”. Chiar și în vremurile de mai tîrziu, principala preocupare a celor mai mulți dintre episcopi era de a construi un impozant edificiu

catolic în orașul fiecăruia. Pînă în anul 573, episcopii de Tours construiseră douăzeci și patru de biserici în satele din dioceza lor ; dar, în aceeași perioadă, în orașul Tours s-au înălțat treisprezece biserici. Zona rurală nu constituia un pustiu fără lăcașuri ale credinței. Latifundiarii au ridicat biserici în folosul propriu și al țăranilor lor. Pînă și țăranii dependenți de pe domeniile regale din Spania și-au mobilizat resursele sărăcicioase pentru a clădi un altar și a plăti un preot. Zona rurală rămînea însă Cenușăreasa unei ordini creștine de vădită sorginte „romană”, ce continua să definească episcopul și orașul său de reședință drept centrul de „maximă densitate” al catolicismului.

Chiar dacă spațiul rural ar fi fost mai puțin izolat, discuția nu s-ar fi terminat aici : după ce îi îndepărtaseră pe demoni din templele lor dinăuntru și din proximitatea orașelor, creștinii de la sfîrșitul secolului al V-lea și din secolul al VI-lea trebuiau să se confrunte acum cu problemele ridicate de sacralitatea difuză pe care toți anticii, atît țărani, cît și orășeni, înclinau să o perceapă pretutindeni în jurul lor, în mediul natural. Acesta absorbea energiile a peste 90% din locuitorii oricărei regiuni creștine, agricultori și păstori, ce depindeau în fiecare an de capriciile vremii și ale recoltei. Departe de a fi un spațiu neutru, natura părea populată de forțe supranaturale. Nu era suficientă așezarea exclusivă a unui Dumnezeu unic deasupra *mundus*-ului, și nici aducerea lui la nivelul cel mai de jos, printre ființele umane, în făptura lui Isus Cristos. Creștinismul trebuia să capete un înțeles pentru populații care se simțiseră dintotdeauna o parte integrantă a mediului natural, capabile să se impună în cadrul lui, să îi dobîndească generozitatea și să se ferească de pericolele lui prin intermediul ritualurilor care datau, în mare parte a Europei, din timpuri preistorice.

Nu trebuie să subestimăm dimensiunile și complexitatea peisajului sacru anterior prin care Bisericile creștine trebuiau să-și croiască drum în Europa Occidentală. Din Britannia romană, pînă în Italia meridională, templele părăsite și idolii lor dărîmați de vreme se înălțau ca niște prezențe stranii și de rău augur : „sumbre ca întotdeauna... apariții la fel de hidoase, chipuri la fel de întunecate”³. Iar ele nu erau pe deplin abandonate. Chiar și pe la anul 690, în unele părți ale Spaniei, ofrandele aduse idolilor trebuiau să fie transferate public bisericilor locale ; erau expuse demonstrativ pentru a convinge populația că idolatria fusese lichidată în cele din urmă (la trei secole după edictul lui Teodosiu I !), că doar altarele bisericilor creștine puteau fi cinstite cu mici depozite de *ex voto*, și nu copacii, izvoarele, răscrucile drumurilor sau colinele⁴.

În Gallia, sacrul emana încă din pământ, sub forma a 6.000 de izvoare sacre. În Egipt, ascensiunea spectaculoasă a Bisericii creștine în dauna templelor a blocat, pur și simplu, desfășurarea prea puțin pretențioasei relații cotidiene dintre om și sacru de-a lungul văii Nilului. Când o cioară s-a așezat pe un zid lângă un laic creștin care venise să ceară îndrumări de la Șenute din Atripe, el a salutat instinctiv pasărea, al cărei croncănit profetic îi putea dezvălui la fel de limpede precum cuvintele marelui stareț secretele lumii invizibile⁵. Lui Șenute perspectiva îi apărea fără soluționare :

Chiar dacă v-aș îndepărta toți idolii din casă, pot eu să acopăr soarele ? Trebuie oare să ridic ziduri la Apus [*Amente* al egiptenilor, tărîmul zeilor și al morților], astfel încît să nu vă închinați către asfințit ? Trebuie să stai de veghe pe malurile Nilului și în fiecare meandă ca nu cumva să faci libații în apele sale ?⁶

Regiuni creștine diferite au făcut față situației în moduri diferite. Creștinii Răsăritului grecesc păreau să-și perceapă lumea în termenii discursului triumfal elaborat pe timpul lui Constantin. Pentru ei, prezentul constituia o epocă nouă și strălucitoare. Puterea lui Cristos pe pământ atrăsese o transformare copleșitoare. Sfinții creștini pătrundeau acum în munții sacri rezervați odinioară zeilor ; bisericile creștine se ridicau triumfătoare pe temeliiile templelor dărîmate ; numele zeilor erau date uitării, în timp ce ale sfinților și martirilor erau pe buzele tuturor. Chiar dacă bisericile nu se înălțau pe locul fostelor temple, inscripții vădind siguranță de sine le înfățișau în chip contrar :

Lăcașul demonilor a devenit casa Domnului.

Lumina mîntuitoare a ajuns să strălucească acolo unde totul era învăluit în umbră.

Acolo unde se săvîrșeau odinioară sacrificii și se înălțau idolii, dănuie acum corurile îngerilor.

Acolo unde Domnul era altădată miniat, el își găsește acum plăcere⁷.

Suferind o înfrîngere fulgerătoare și deplină, trecutul precreștin putea să dănuie în prezentul creștin fără a pricinui prea mari neliniști. Cu semnul crucii înscris cu grijă pe frunte, statuile lui Augustus și Liviei, ce străjuiseră vreme de secole în forul orașului Efes, îi priveau acum cu seninătate pe episcopii creștini, adunați de Teodosiu al II-lea – cel mai ortodox succesor direct al lui Augustus – pentru conciliul istoric din anul 431.

În fapt, nu trebuie să se înțeleagă de aici că regiuni numeroase ale Imperiului de Răsărit au fost creștinate într-un ritm mai rapid decît cele

din Apus. Intelighenția greacă număra în continuare păgîni iluștri : creștinii îi numeau „eleni”, păstrători ai culturii și religiei grecești. Atena rămăsese un centru academic, unde, pînă în anul 529 d.Cr., „eleni” cu reputație îi educău pe creștini în asentimentul deplin al opiniei publice. Situate la o depărtare suficient de sigură de marile orașe, în văile înfloritoare din munții Anatoliei, Libanului și nordul Mesopotamiei, satele păgîne priveau cu condescendență, aproape netulburate, cîmpiile disciplinate unde fusese proclamat, cel puțin oficial, triumful noii religii.

În ciuda izbucnirilor întîmplătoare ale unui om ca Șenute, conducătorii Bisericilor răsăritene erau mult mai puțin preocupați de ponderea trecutului păgîn în viața propriilor congregații decît omologii lor occidentali. Faptul că locuiau încă într-un imperiu înfloritor, ostentativ creștin, era de ajuns pentru a-i face să creadă că trăiesc într-o lume esențialmente creștină. Prin comparație, o serie de propovăduitori și legislatori latini începînd cu Augustin țineau să sublinieze că idolii, deși sfărîmați în public, viețuiau cu îndărătnicie în inimile prea multor creștini. Păgînismul nu reprezenta o simplă *superstitio*, o ordine falimentară exterioară Bisericii : păgînismul dădea tîrcoale sufletului tuturor creștinilor botezați, gata oricînd să revină sub forma „rămășițelor păgîne”. Discursul principal al creștinării, așa cum era el deschis promovat în numeroase cercuri ale Occidentul latin, nu era cel al triumfului definitiv, ci unul în care un trecut nedepășit amenința permanent din umbră fiecare pas înainte al prezentului creștin.

Cezar, episcop de Arles între anii 502 și 542, a fost predicatorul creștin care a furnizat generațiilor de după el modelul clasic al acestei stări de spirit particulare. Devotat lui Augustin (între adevăr „pînă la moarte”, binevoind să-și dea obștescul sfîrșit în exact aceeași zi a anului ca marele episcop din Hippo), Cezar a adaptat predicile lui Augustin, ținute cu un secol înainte în Cartagina și Hippo, pentru orașenii din Arles și țaranii din Provence. Într-un scenariu atemporal, precum asediul perfid al diavolului pentru a stăpîni sufletele creștinilor, Mediterana era un biet lac, iar întregul secol în care se destrămase Imperiul de Apus o simplă pîlpîire de timp. Departe de a trezi impresia de imitație, predicile lui Cezar au avut un efect profund asupra contemporanilor, pîrînd că se adresează nemijlocit experienței particulare a fiecărui ascultător. El a fost ținut minte pentru „glasul său neobosit”. Odată a ferecat chiar ușile bazilicii, ca nu cumva membrii adunării să părăsească biserica înainte de sfîrșitul slujbei : la Judecata de Apoi – le-a reamintit el – nu vor putea pleca nicăieri⁸ !

Prin predicile sale, Cezar a realizat un adevărat *tour de force* pastoral. El a domesticit imensitatea intimidantă a peisajului spiritual precreștin din Provence. La fel cum odinioară își încuiase enoriașii în bazilică pentru ca să fie ascultat pînă la capăt, tot așa el a integrat păgînismul în comunitatea creștină. Păgînismul nu era pentru el un ansamblu de practici independente, prin care licărea discret atracția lumii fizice împînzite de forțe misterioase, necreștine. Mai curînd, păgînismul era denunțat ca fiind nimic altceva decît o colecție fragmentată de „rămășițe” – „obiceiuri profanatoare”, „tradiții” inerte, „murdăria necredincioșilor” (pentru a folosi limbajul unui conciliu galic petrecut puțin mai tîrziu), adusă accidental în biserică de picioarele numeroșilor credincioși de rînd⁹.

Cezar nu-și măsura cuvintele cu cei care se complăceau în asemenea practici. În spatele simplității căutate a predicilor sale, se ascundea inconfundabil nobilul galo-roman și produsul austerei discipline monahale impuse la Lérins. Reîntoarcerea la practicile păgîne denota pur și simplu lipsă de educație. Presupunea să te porți precum *rustici*, țărani neciopliți, văduviți de rațiune, refractari la cultură, conduși de patimi și, astfel, cu deosebire predispuși să devină complici la rătăcirile mundane din trecut. Iar în pat – ținea el să le reamintească pînă și rafinaților orășeni – oricine putea fi un *rusticus*. Amorul în zilele de duminică sau în perioada de menstruație a soției nu se ridica cu nimic deasupra purtării țăranilor, iar consecințele se arătau, în folclorul sumbru al Galliei, pe potriva hîrjonelilor ignobile – copii cu malformații, leproși, epileptici¹⁰. Adevăratul obiectiv al strădaniei pastorale a episcopului era combaterea așa-numitei *rusticitas* în rîndul creștinilorbotezați, și nu în eradicarea păgînismului propriu-zis.

Dar combaterea pomenitei *rusticitas* presupunea mai mult decît distrugerea ocazională a altarelor campestre sau denunțarea sărbătorilor izolate ca fiind „murdărie a păgînilor”. Semnifica nimic altceva decît o tentativă de schimbare a mentalității în totalitatea sa. Cezar și cei care l-au urmat trebuiau să elimine reprezentarea antică a lumii. În predicile lui Cezar, *mundus*, universul fizic, era lipsit de autonomie; el nu avea viață proprie, cu excepția celei date prin voia Domnului. Timpul creștin, de pildă, nu înregistra în mod direct ritmul organic al naturii revelat în schimbarea anotimpurilor, ci intervențiile divine grandioase, prin care Dumnezeu se debarasase de *mundus*, pentru a intra în contact nemijlocit cu făptura umană. Nașterea plină de fală a anului marcată de calendele din ianuarie nu însemna nimic în comparație cu umilința divină a

nașterii lui Cristos în ziua de Crăciun. Din epoca imperială, zilele săptămânii purtaseră numele zeilor, ce guvernau pământul de pe tronurile din sferele lor astrale, imuabile și funeste. Numele asociate puterilor care exercitau controlul în *mundus* trebuiau să dispară. În mod ideal, creștinii trebuiau să numere zilele săptămânii pornind de la Ziua Domnului ca *prima feria*, *secunda feria* (standarde după care Portugalia ar putea fi considerată singura țară complet creștinată din Europa!)¹¹.

Mai presus de toate, ființei umane i se tăgăduia posibilitatea participării active prin ritualuri străvechi la cursul evenimentelor din *mundus*. Ideea că voința umană ar putea influența evoluția naturală într-o lume materială în care toate evenimentele depindeau de voința lui Dumnezeu constituia, în opinia lui Cezar, culmea stupidității. În timpul unei eclipse de lună, cetățenii orașului Arles obișnuiau să se strângă laolaltă, cu strigăte răsunătoare, pentru a „ajuta luna în nenorocirea abătută asupra ei”. Urale precum *Vince luna* – „Trăiască luna” – încurajau vecina strălucitoare a rasei umane să se descătușeze de sub puterile cotropitoare ale întunericului. Pentru Cezar, luna se înălța deasupra întregii Provence, neperturbată de „sunetele profanatoare”, la fel de îndepărtată, de opacă la aspirațiile umane și tot atât de străină ritualurilor oamenilor ca și pînă atunci. Doar fața ei întunecată într-un asemenea moment s-ar fi putut eventual lăsa deslușită ca „semn”, hărăzit să reamintească oamenilor ce trebuia să-i preocupe cu adevărat și ce trebuiau să schimbe – păcatele care provocaseră încruntarea unui Dumnezeu miniat¹².

Vă mai trece mult timp – probabil nu înainte de disoluția Europei rurale din secolul al XIX-lea – pînă cînd mentalitățile condamnate de Cezar să se modifice semnificativ. Mult mai revelatoare pentru succesul final al creștinismului sînt indiciile disperate din sursele creștine, ce dezvăluie existența unui proces, acela de realizare a compromisului. Ele reprezintă nu atât „rămășițe păgîne” nehibzuite, după cum susțineau episcopi ca Cezar, cît semnele unor tentative bine cumpănite prin care creștinii secolului al VI-lea încercau să descopere o „compatibilitate” între orizontul lor religios de atunci și tiparele perioadei anterioare. În acest proces de adaptare, creștinismul avea adesea inițiativa: comunitățile păgîne au împrumutat simbolurile și riturile creștine. Banchetele în timpul cărora se depuneau ofrande se desfășurau sub semnul crucii. Numele îngerilor și sfinților creștini erau invocate în cursul toasturilor solemne ținute la oștețe. Călugării și preoții, dintre care mulți proveneau din familii educate sau chiar din familii clericale, și nu vracii necreștini

deveniseră acum principalii furnizori de amulete și leacuri. Creștinismul și-a pus amprenta specifică pe ritualurile agrare fundamentale. Stropirea cu apă sacră, menită să întărească recolta în regiunile secetoase din nordul Africii și Provence, a fost amînată pe nesimțite pînă de ziua Sfîntului Ioan Botezătorul. Prin această ușoară modificare, puterea străveche a apei era reconfirmată de noua forță incomensurabilă atribuită botezului creștin. În Spania de la sfîrșitul secolului al VI-lea, clerul urban exuberant s-a mulțumit doar să adauge cîntul creștin *Aleluia* la euforia generală a calendelor¹³.

Pentru creștinarea *mundus*-ului la nivelul imaginației va fi însă nevoie de un filon poetic pe care tranșantul Cezar nu-l stăpînea. Pe termen lung, cultul creștin al sfinților se va dovedi mai eficient decît „vocea neobosită” a oricărui propovăduitor. Cultul urmărea să instaureze obișnuințe religioase durabile, asociate așa-numitei *reverentia* catolice – o sensibilitate reverențioasă dedicată sfinților, îndreptată cu precădere asupra altarelor principale, devenite în epocă locuri de pelerinaj, dar potrivită de asemenea oricărui loc și situații. *Reverentia* era singurul răspuns sigur la *rusticitas*. Dacă te apropiai de ei cu *reverentia*, sfinții creștini ar fi putut, fără îndoială, să îl înduplece pe Dumnezeu să-și manifeste puterea în *mundus* la orice nivel. Intervențiile lor erau în măsură să insuflă o nouă dimensiune fenomenelor și locurilor lumii fizice în care oamenii căutaseră dintotdeauna sacrul. Sfinții revărsau asupra altarelor și chiar asupra naturii adierea îmbătătoare a Paradisului.

Personalitatea ale cărei numeroase și expresive scrieri au venit în sprijinul acestei viziuni, Grigore de Tours – Georgius Florentius Gregorius, episcop de Tours între anii 573 și 594 – aparținea unei arii geografice și unei generații cu totul diferite de cea a lui Cezar¹⁴. Cezar fusese un meridional. Împărații romani guvernau încă în Ravenna cînd el era copil. Dimpotrivă, familia lui Grigore provenea dintr-o zonă situată mai la nord, din Langres, Lyon și Auvergne. Înălțarea în scaunul episcopal din Tours l-a apropiat și mai mult de miezul nordic al *Franciei*. El s-a născut în anul 538, cu puțin înainte de moartea lui Cezar. Înainte ca el să ajungă episcop de Tours, multe se întîmplaseră în Europa Occidentală. Împăratul Iustinian încercase să recucerească vestul Mediteranei, ruinînd prin eșecul său ordinea socială romană din Italia. Între anii 542 și 570, ciuma bubonică devastase centrul Imperiului Roman de Răsărit, odinioară o forță colosală. Epidemia crease – chiar și în Gallia lui Grigore – prăpăstii tragice între generații, adînci precum

acelea lăsate în urmă în Europa secolului XX de masacrele primului război mondial. Până la sfârșitul vieții lui Grigore, centrul de putere și, o dată cu acesta, încrederea în viața culturală începuseră să se deplaseze pe nesimțite dinspre Mediterana către nord-vestul Europei.

Grigore era un supus loial, chiar dacă uneori critic, al regilor franci. El se aștepta ca ei să fie apărătorii puternici ai Bisericii catolice și, nu să-și irosească energia în dispute familiale fără rost. Chiar dacă Gallia era acum împărțită între regate cu interese potențial conflictuale, ea rămăsese în fapt o confederație de regiuni, ale cărei hotare erau apărate de un stat viabil. Străinii remarcă această stabilitate fundamentală. Când poetul Venantius Fortunatus a sosit în *Francia* venind de la Ravenna și Treviso în 566-567, el s-a înfățișat de îndată drept un Orfeu rătăcit printre barbarii nordici, un rafinat reprezentant al grației sudice printre *leudes* zdrăgănind la harfă, „bărbații puternici” de la o Curte barbară. Era un autoportret măgulitor. I-a fost dat să afle curînd, în timp ce s-a perindat de-a lungul râului Moselle, vizitîndu-i pe marii episcopi la reședințele lor de la țară, din Trier și pînă la Bordeaux, că soliditatea vechii lumi persista în Gallia într-o măsură sensibil mai mare decît în Italia sa natală. A fost mai mult decît fericit să-și încheie viața ca episcop în Poitiers¹⁵.

Vechi familii romane supraviețuiseră în Gallia, de la Rin pînă în Aquitania. Lor li s-a alăturat o nouă clasă de *potentes*, „potențați” de origine amestecată franco-romană. Uniți prin legăturile tenace ale catolicismului și cupidității comune, acești indivizi erau temeinic instalați în toate regiunile. Cei care supraviețuiau ocazionalelor pusee de frenezie a celor puternici, dezlănțuite de urzelile fraților merovingieni rivali, se puteau aștepta să prospere – mai ales episcopii catolici.

Grupul celor 110 episcopi ai Galliei se schimbă de-a lungul generațiilor. Din susținătorii moralului unei populații romane asediate, în zbuciumatul secol al V-lea, ei se transformaseră în eminente figuri „reprezentative” în noul regat franc. Fiecare, în felul său, întruchipa legea și ordinea în propria regiune. La învestire, episcopul era purtat prin oraș într-o lectică înaltă, destinată odinioară consulilor romani. El avea rol de judecător și pacificator. Oficia ceremonii solemne în biserici și baptisterii, păstrate într-o permanentă feerie de lumini și încărcate de arome exotice.

Fie că proveneau din vechi familii sau din anturajul regelui, numeroși episcopi posedau averi fabuloase. Să menționăm un singur exemplu: episcopul Bertram de Le Mans – ce purta ilustrul nume războinic franc,

„Corbul glorios”, după pasărea care ciugulea leşurile pe cîmpul de luptă – deţinea o avere personală de 300.000 de hectare, răspîndite pe tot cuprinsul Galliei de Vest. Dispunînd de avere proprie, episcopii supervizau sistemul de distribuţie a milosteniilor şi donaţiilor evlavioase. Ei stăpîneau alchimia prin care aurul – aurul roşu, sclipitor ca focul, care simboliza în imaginaţia contemporanilor tot ce era mai crud, mai labil şi, în ultimă instanţă, expresia supremă a rigidităţii şi „morţii” în această lume – era însufleţit în chip de ofrandă dedicată sacralui. Marile racle îmbrăcate în aur şi bătute cu nestemate în care odihneau trupurile sfinţilor din Gallia revelau transferul magic săvîrşit de episcop. Investind avuţia nemăsurată a Bisericii în cultul sfinţilor, episcopul o trimitea înspre ceruri. Cerul permitea ca o parte reprezentativă a bogăţiei să revină pe pămînt, în sanctuarele ce scînteiau ca nişte picături îngheţate ale splendorii supranaturale. Licărul mormîntului era o garanţie a „văpăii puterii miraculoase” atribuită sfîntului după moarte, în special dacă el fusese un episcop faimos. Mormîntul Sfîntului Eligius (Sfîntul Eloi), episcop de Noyon între anii 641 şi 660, vibra de slavă, încît a trebuit să fie acoperit cu un giulgiu de in pe durata postului Paştelui, în timpul căruia a transpirat printr-o miraculoasă forţă ascunsă ! Nu e de mirare că săracii se îngrămădeau în jurul altarelor, simboluri ale bogăţiei Bisericii, care le asigura subzistenţa.

În secolul al VI-lea, oraşele Galliei au pierdut mult din specificul şi efervescenta romană. Au devenit, în schimb, centre ceremoniale, oaze ale sacralui întreţinute cu grijă. Le Mans al lui Bertram adăpostea optsprezece biserici, iar Parisul treizeci şi cinci. Oraşele nu mai erau spaţii riguros delimitate şi organizate cum fuseseră cele romane. Ele fuzionau cu regiunea campestră şi erau înconjurate de o constelaţie de sanctuare, iar dincolo de acestea, de *villae* administrative şi de cabanele de vînătoare ale unei aristocraţii preponderent rurale. Totuşi, erau încă dominate de zidurile romane, ce aduceau aminte de caste, a ceea ce devenise acum în mare măsură „oraşul interior” al episcopului.

Ca „prieten al săracilor”, episcopul nu îi sprijinea doar pe nevoiaşi. El investea resurse şi energie în susţinerea întregii comunităţi. Creată în secolul al VI-lea, imaginea bunului episcop catolic, aceea de „părinte al oraşului” său a devenit probabil cel mai trainic ideal instituţional al Europei Occidentale. Nu s-a schimbat aproape deloc pînă la sfîrşitul Vechiului Regim :

Cu tot rafinamentul social şi înfăţişarea sa de om de lume, [el] şi-a îndeplinit îndatoririle episcopale ca şi cum nu avea alte preocupări care să-i

abată atenția. Vizita spitale, împărțea milostenii cu dărnicie, dar chibzuit, se îngrijea de clericii și parohiile sale. Găsea timp pentru toate, dar nu părea niciodată ocupat. Casa lui primitoare și masa sa îmbelșugată trezeau impresia unei reședințe de guvernator. Totuși, era în toate pe gustul Bisericii¹⁶.

Descrierea de mai sus s-ar potrivi oricărui sfânt-episcop merovingian, dar ea aparține în realitate lui Fénélon, episcop de Cambrai, în 1711, așa cum a fost portretizat de Saint-Simon în *Memoriile* sale. Criteriile ce defineau un bun episcop se schimbaseră prea puțin după o mie de ani.

Grigore se trăgea dintr-o clasă care contribuiseră la edificarea acestei lumi în Gallia meridională: el era nepot și strănepot de episcopi. A crescut ca un copil serios, înconjurat de o familie austeră. *Reverentia* era o tradiție în familie. Tatăl lui purta întotdeauna la gît un medalion din aur conținând relicve; ele îl protejau de

atacul tâlharilor, de primejdia inundațiilor, de prigoana celor iuți la minie și de loviturile de sabie¹⁷.

Grigore însuși a săvîrșit prima sa „tămăduire” de îndată ce a învățat să citească. Bun catolic, băiatul alinase podagra tatălui său cu o rețetă supranaturală descrisă în *Cartea lui Tobit*. Ghidul lui urma să fie *codexul* Sfintei Scripturi, și nu învățătura populară vehiculată de *rustici*. Universul volatil și primitiv al vraciului care

murmura descîntece, dădea în bobi, își atîrna amulete la gît¹⁸

nu i se potrivea absolut deloc.

Grigore nu era un *rusticus*. Chinuit adesea de boală, el știa cum să se adreseze Sfîntului Martin ca unui prieten și mare *patronus*, un protector redutabil. Speranțele și temerile lui fuseseră impregnate de-a lungul timpului de solemnitatea profundă ce caracteriza relațiile românilor cu stăpînul lor, în perioada tîrzie:

M-am apropiat de mormînt, am îngenuncheat pe dale și am plîns¹⁹

Uns episcop de Tours înaintea vîrstei de 34 de ani, Grigore pretindea ca toți creștinii catolici să dovedească aceeași reverență adîncă față de sfinți. Pentru poziția sa de episcop era de bună seamă esențial ca ei să se conformeze așteptărilor sale. Tours întrunea toate dezavantajele unui „oraș deschis”, ale unui centru de pelerinaj situat la punctul de joncțiune al regatelor rivale. În cei douăzeci de ani ai episcopatului său, Tours a schimbat o stăpînire cu alta, fiind condus pe rînd de la Metz, Soissons și din Burgundia. Dioceza lui a fost devastată de raiduri punitive în care

se implica, pline de zel, și gărzile orașelor învecinate. Bazilica Sfântului Martin se umplea la intervale regulate de personaje suspuse, în căutare de refugiu la mormîntul sfântului. Grigore a avut astfel ocazia unică de a-i vedea pe așa-numiții *potentes* ai Galliei în condiții de maximă mizerie și vulnerabilitate.

Grigore și-a elaborat *Istoria* sa mai ales din perspectiva acestui sanctuar. A redactat-o intenționat într-o latină „rustică”, dar nu pentru a se adresa țăranilor, ci pentru a-i avertiza pe acei *potentes* ai vremurilor viitoare, atît franci cît și romani, pentru care o astfel de latină brută, pe cale de a deveni franceză, reprezenta limba comună. Denumirea de *Istoria francilor* e în mare măsură improprie. Interesul exhaustiv al lui Grigore, ca episcop, nu viza apartenența etnică, ci păcatul și ispășirea lui. Consemnînd istoria epocii sale, Grigore se încredința că nenorocirile păcătoșilor de neam, deopotrivă franci și romani, vor fi ținute minte multă vreme. Nu ducea lipsă de material : el descrie, deseori în detalii memorabile, moartea violentă a aproape treizeci de conducători. Cei care au avut parte de un astfel de sfîrșit tragic, îl mîniaseră pe Dumnezeu și pe sfinții Lui. De pildă, generalul franc Guntram Boso a murit străpuns de atîtea sulite, încît nici n-a mai apucat să atingă pămîntul. Grigore cunoștea motivul : de o evlavie oscilantă, Guntram apelase și la serviciile unei prezicătoare păgîne. Nu avea cum să-i priască. Grigore s-a asigurat că Guntram va fi ținut minte de contemporani în adevărata sa lumină :

un ins fără scrupule, hapsîn și hrăpăreț, rîvnind peste măsură la bunurile altora, ce-și dădea tuturor cuvîntul de onoare drept cheazășie, fără să și-l păstreze față de nimeni²⁰.

Dar nici romanul Celsus nu a fost mai prejos :

un om înalt, lat în umeri, cu brațul puternic, vorba mîndră, iute la fapte și învățat în ale legii. El își însușea adesea bunurile Bisericii... Într-o bună zi, el a auzit în biserică un pasaj citit din cartea profetului ... „Vai vouă care clădiți casă lîngă casă și grămădiți țarini lîngă țarini.” [Isaia 5,8] Se zice că ar fi răspuns : „Proastă treabă ! Vai atunci mie și copiilor mei ! ”

A avut dreptate. Fiul său a murit fără urmași,

lăsînd cea mai mare parte a bunurilor sale moștenire Bisericii, de la care le furase tatăl său²¹.

Gardieni ai ordinii morale reprezentate pe pămînt de episcopi, sfinții și-au revelat deplina importanță în orașele Galliei. *Istoria* lui Grigore

înfățișează o lume preponderent urbană, ce reclama insistent dreptate și pace. Însă Grigore a scris de asemenea mai multe cărți reunite în volumul *Miracole* – miracole de la mormîntul Sfintului Martin, de la mormîntul Sfintului Iulian din Brioude, miracolele ce compun *Gloria Mărturisitorilor* și *Gloria Martirilor*, o lucrare intitulată *Viața Părinților* și chiar un tratat despre stele, ce includea un catalog al miracolelor din natură. Cărțile *Miracolelor* sînt la fel de ample ca *Istoria* sa. Prin dimensiunea lor și prin dragostea pentru detalii, ele marchează un demers inedit. Pare că Grigore încercase să surprindă panorama spirituală infinit de variată a regiunii sale, într-o fină rețea de cuvinte creștine.

Pentru Grigore era un efort esențial, ce creează impresia că trăia într-o regiune cvasi-creștină. Păgînismul apare în narațiunea lui numai cînd se referă la regiunile „barbare” din nordul Galliei, cu dealurile și pădurile ce străjuiau Rinul și Moselle. Mult mai preocupat a fost de ușurința cu care versiuni alternative ale creștinismului răsăreau de fiecare dată cînd episcopii catolici, cum era el, își slăbeau vigilența: predicatori itineranți, ce purtau relicve și pretindeau că îl reprezintă pe nimeni altul decît însuși Sfîntul Petru, avuseseră chiar neobrăzarea de a vizita Tours în absența sa! Prezicătoarele atrăgeau mulțimi numeroase și se îmbogățeau datorită abilității lor de a da de urmele hoților și de a ghici păcatele altora. Cînd ciuma bubonică a lovit Berry, în anul 571, pustnicul Patroclus, admirat de Grigore, s-a pomenit concurat de o femeie pe nume Leubella, care pretindea că primise vizita

diavolului sub chipul înșelător al Sfîntului Martin... avînd asupra sa obiecte care, susținea el, îi vor salva pe oameni²².

Frămîntările neprevăzute ale unui creștinism „vernacular”, a cărui forță o putem estima cu greu altfel decît prin prisma neliniștilor inspirate unor indivizi precum Grigore, au provocat o îngrijorare mai mare episcopilor Galliei în secolul al VI-lea și în secolele următoare decît persistența păgînismului. Asemenea fenomene păreau să prevestească nimic altceva decît venirea Anticristului pe pămînt. În Gallia și Spania existau mult prea multe personaje de teapa acelei Leubella de care auzise Grigore²³. Scrierile sale se lasă parțial deslușite ca tentativă de contracarare a unei religiozități creștine alternative, ce cîștiga teren în chip alarmant. În *Viața Părinților*, el încredințează că amintirea adevăraților pustnici catolici va rămîne în memorie chiar și în regiunile rurale îndepărtate, într-o lume dispusă să prețuiască figuri mai puțin vrednice.

Venerația sfinților – în formele ei catolice validate – trebuia să pară că acoperă fiecare aspect al vieții rurale din Gallia, că justifică toate legendele locale și că explică orice manifestare benefică a sacrului.

Drept consecință, lumea naturală și-a recăpătat întrucîtva aura magică. Firește, nu mai era înfățișată acum de Grigore ca pulsînd de o viață spirituală proprie, ci mai curînd sub forma unui vâl greu, mătăsos, a cărui suprafață foșnitoare trăda nevăzuta prezență subterană a nenumăraților sfinți ai Galliei. Pentru oamenii Evului Mediu, „relicvă” însemna un fragment material, o „urmă” durabilă lăsată în lumea fizică de un individ mîntuit pe deplin, un sfînt, care se odihnea acum în Paradisul Domnului. Grigore nu-și făcea iluzii : prin necesitate, asemenea personaje erau foarte rare. Totuși, în această privință, optimismul său prevala. De-a lungul secolelelor, bisericile creștine ale Galliei produsesea și încă produceau un număr însemnat de astfel de persoane, de ambele sexe, din toate clasele sociale și din toate neamurile și regiunile. Relicvele lor se găseau pretutindeni, împrăștiate pe tot cuprinsul lumii creștine. În fiecare regiune, existau fire de țărînă diferite de toate celelalte fire de țărînă, fragmente de oseminte diferite de celelalte fragmente, morminte diferite de celelalte morminte. Unele erau deja foarte vizibile : printre sarcofagele din perioada romană tîrzie, îngheșuite în cripta unei familii, unul putea fi acoperit cu un voal brodat din mătase, lîngă care ardea o candelă – un mormînt ale cărui puteri miraculoase dovedeau că adăpostea o făptură sfîntă. Altele erau pe cale de dispariție. Ele reprezentau trimeri incitante la binefacerile pe care Dumnezeu le-ar fi putut revărsa asupra credincioșilor : un fragment înfășurat într-o panglică de mătase ce supraviețuise intact unui incendiu ; voci pline de dulceață îngînînd cîntări printre mormintele întunecate la ieșirea din Autun ; un licăr luminos intermitent și adierea unei miresme divine printre mărăcinii de pe culmea unui deal pustiu în Touraine, ce trădau prezența unui „lăcaș creștin”, abandonat de multă vreme și invadat de vegetație după incursiunile din anul 406 d.Cr. Erau indicii ale „prezenței” sfinților, ce așteptau cu răbdare venerația adoratorilor catolici, dispuși fiind să le ofere în schimb ajutor în multele încercări prin care treceau.

Relicvele erau numite în chip potrivit *pignora*, jurăminte ; ele constituiau garanția proximității persoanelor pline de iubire și putere care sălășluiau acum în Paradisul exuberant și înmiresmat al Domnului. Ele aduceau în această lume nu doar eco-ul unei prezențe umane, ci și al unui loc. Prin sfinți, Paradisul însuși se prelungea în lume. Natura însăși se bucura de mîntuire.

Marile sanctuare ale Galliei erau permanent luminate și învăluite de aerul înmiresmat. Într-o lume slab luminată și urît mirositoare, ele întruchipau un „fragment din Paradis”²⁴. Grigore considera că nu toate acestea se datorau creației umane. Pe când se plimba noaptea, el văzuse biserici pustii, luminate în chip misterios. Intrînd odată în sanctuar pe la mijlocul lui noiembrie, preotul altarului Sfîntului Iulian din Brioude a descoperit imenși trandafiri roșii împrăștiați pe mormîntul lui Iulian și pe podeaua din jur :

parfumul lor era copleșitor. Trandafirii erau atît de proaspeți, încît se putea crede că fuseseră tăiați chiar atunci din tulpină²⁵.

Tămăduirea la mormîntul Sfîntului Martin nu însemna doar simpla experiență a dreptății și iertării din partea marelui patron. Ea exprima o înflorire subită a ființei. Grigore stăruie cu la fel de multe detalii fascinante atît asupra progresului fizic al fiecărei vindecări, cît și asupra rezultatului final. Ca un burete ce „absoarbe lichidul cu putere... pielea [unei mîini schiloade] căpătă culoarea trandafirie a unei roze”. „Se putea observa cum paloarea chipului său se preschimba într-un roșu trandafiriu.” Un copil sleit de malnutriție „a înflorit din nou”, ca și cum s-ar fi reîntors pentru o clipă în Paradisul din care fusese alungat Adam și în care intrase deja Sfîntul Martin²⁶.

Datorită apropierii Paradisului, sacralitatea a revenit în peisajul Galliei. Spațiul rural și-a recăpătat puterea de a vorbi despre prezența sfinților, într-un grai vernacular de o spiritualitate antică. Apa a redevenit sfîntă. Urma copitei măgarului Sfîntului Martin putea fi văzută lîngă un izvor tămăduitor, pe care sfîntul îl făcuse să răsară din pămînt la Nieul-les-Saintes. Copacul binecuvîntat de Martin se înălța încă pe marginea drumului de la Neuillé-le-Lierre, în Touraine, deși se uscaseră între timp: trunchiul său fusese complet dezgolit de scoarță, pentru leacuri tămăduitoare. Arbori falnici înfloreau abundent pe mormintele sfinților în toată Gallia. Grigore îi privea cu satisfacție. Ei nu îi mai evocau ritualurile păgîne – panglicile viu colorate, fluturînd pe ramurile ce își trăgeau seva din întunecate și îndoielnice forțe telurice. Dimpotrivă, lăsau să transpară pe pămînt o fărîmă din energia vegetală descătușată a Paradisului celest²⁷

Ritmul monoton de *raconteur* al lui Grigore ne face să credem că ne-a spus tot ce era de spus despre Gallia francă. Dar nu este cazul. Interesul său avea un caracter predilect local. El a scrutat în profunzime trecutul micilor orașe romane din sudul Galliei, referindu-se prea puțin

la zonele rurale din afara orașelor. Sub acest aspect, el rămîne în mare măsură un *romanus* al vechii lumi, ce considera de la sine înțeles că aparținea unei creștinătăți mult mai vaste, definite de orașe și de sfinții lor. La sfîrșitul secolului al VI-lea, orașul lui Grigore, Tours, era doar un oraș creștin printre multe altele, așezat la colțul de nord-vest al unui uriaș paralelogram, presărat cu orașe asemănătoare, fiecare cu propriul lui episcop, ce se întindea în sud pînă la Volubilis, în apropierea coastei atlantice a Africii de Nord, iar în est pînă la poalele dealurilor din Zagros și hotarele Arabiei. Ne vom îndrepta în continuare atenția asupra jumătății răsăritene a lumii creștine din secolul al VI-lea – un secol determinat de domnia marelui împărat Iustinian – înainte de a reveni încă o dată în Occident, la oamenii ajunși la vîrsta maturității în vreme ce Grigore de Tours își încheia *Istoria* – la papa de la Roma, Grigore cel Mare, și la irlandezul Columbanus.

Episcopi, oraș și deșert : Roma Răsăriteană

În august 452, la doar zece luni după fatidicul Conciliu din Calcedon, Petru Ibericul, fost prinț georgian, a fost ales episcop de Maiuma, orașul-port din Gaza, pe coasta sudică a Palestinei. El s-a confruntat cu o comunitate ferventă, care a amenințat că va da foc bisericii cu el înăuntru cu tot, dacă nu va oficia de îndată Marea Liturghie ca episcop al lor. Când a ajuns la rugăciunea solemnă de sfințire și a frînt pîinea sfințită pentru euharistie, din ea a țîșnit sînge, acoperind întreg altarul. S-a întors, pentru a-L vedea pe Cristos lîngă el :

Frînge pîinea, episcopo... Am făcut aceasta întru slava mea, ca toată lumea să afle unde se găsește adevărul și cine sînt cei care urmează credința ortodoxă¹.

De fapt, Petru era un intransigent adversar al Conciliului din Calcedon. Nu oricine (cu siguranță nu papa Leon !) l-ar fi considerat „ortodox”. Totuși, asupra unui punct toată lumea era de acord. Episcopul reprezenta autoritatea sacerdotală supremă a orașului său. Oficierea solemnă a euharistiei de către episcop la Marea Liturghie era o ceremonie publică ce asigura întregii comunități bunăvoința divină. Când episcopul intra pentru prima dată în orașul „lui”, el binecuvînta capela de la porți în nori de tămîie și conducea pe străzile orașului procesiunea clerului în care se intonau rugăciuni răsunătoare. Ritualul se repeta întocmai la Tetrapylon – monumentul pe patru coloane ce marca centrul orașului. După Marea Liturghie, el se retrăgea în palatul episcopal pentru a primi consiliul orășenesc și pe reprezentanții autorității imperiale².

Ceremoniile publice conduse de episcop și clerul său sfințeau orașul. Prezența sa ca președinte onorific al consiliului orășenesc, asistat de notabilitățile locale, întreținea ordinea în oraș. Într-un cuvînt, precum în Gallia lui Grigore de Tours, episcopii se confundau cu orașele.

Bogăția patriarhilor marilor orașe din estul Mediteranei era proverbială. În anul 610 d.Cr., patriarhul de Alexandria deținea în tezaurul bisericii sale 8.000 de livre* de aur. Din fondul pentru săraci, el întreținea 7.500 de persoane nevoiașe (în timp ce episcopii galici abia întrețineau ceva mai mult de o sută). Flotele comerciale ale patriarhului străbăteau mările din Alexandria pînă în Maroc și Cornwall³.

Dar marii patriarhi constituiau o excepție. Spre deosebire de episcopii aristocrați ai Galliei și Spaniei, episcopul obișnuit din Imperiul Roman de Răsărit era un individ șters și împovărat de griji: el era doar un ilustru consilier urban, nu un magnat puternic. Sistemul imperial creat de Dioclețian și Constantin se menținuse pe o suprafață aproape la fel de întinsă ca cea a Imperiului Otoman de mai tîrziu. Episcopii trebuiau să moștenească situația creată de numeroasele frămîntări produse în orașe de către un sistem de guvernare dominator și centralizat în chip excesiv. Pînă pe la anul 500 d.Cr., episcopul și clerul creștin preluaseră multe din îndatoririle ce reveneau odinioară consiliului orășenesc. Notabilitățile locale își cumpărau intrarea în rîndul clerului doar pentru avantajul de a fi văzute în public purtînd „rasa de prelat”⁴. Biserica devenise noul loc de afișare a rangului și prestigiului local, oferind posibilități inedite de exhibare. Episcopii și clerul își împodobeau orașele cu biserici noi, ale căror pardoseli erau pavoazate cu mozaicuri exuberante, purtînd inscripții ce le preamăreau generozitatea și inteligența; ei donau altarelor piese masive de argint gravate cu numele lor și ale membrilor familiei.

Autoritățile imperiale, la rîndul lor, foloseau clericii pe post de paznici locali. Episcopilor li se ordona să facă uz de „libertatea sacerdotală”, pentru a-i raporta împăratului despre guvernatorii vinovați de corupție sau incompetență. În orașele lor, ei reprezentau împăratul. Ordinele imperiale erau acum citite cu glas tare personalităților locale în sala de audiență a episcopului, fiind apoi afișate în pridvorul bisericii, pentru a fi aduse la cunoștința întregului oraș. Episcopul de Bosra (Bostra, Siria) „contribuia cu servicii în orașul lui”, construind o închisoare, în care erau hrăniți și adăpostiți infractorii ce-și așteptau judecata. Episcopii validau greutatea și unitățile de măsură folosite în piață. Tot ei se încredințau că zidurile orașului erau îngrijite. Pe timp de criză, ei chiar binecuvîntau și lansau catapultele postate în foișoarele fortificațiilor – ca de pildă, episcopul din Teodosiopolis (Erzrum, în

* Aproximativ 3.500 kg (n.r.).

estul Turciei), ce a ucis o căpetenie hună cu o piatră aruncată din catapulta „bisericii”, numită „Sfântul Toma”.

Este datoria episcopilor [scria patriarhul de Antiohia unui subaltern] să țină în frâu și să domolească agitația mulțimii... să se consacre menținerii ordinii în oraș și să vegheze la buna-cuviință a celor hrăniți prin grija lor⁵.

Astfel, viața creștină a celei mai mari entități politice din bazinul Mediteranei se baza în esență pe mediocritatea conștiințioasă a celor aproape 2.000 de episcopi. Nu era de mirare că autoritatea centrală de la Constantinopol considera că, printr-o dozare adecvată de forță și persuasiune, o direcție imperială fermă imprimată dogmei creștine va crea o Biserică „ortodoxă” unită. Totuși, evoluția secolului al VI-lea și, în special, domnia unuia dintre cei mai voluntari suverani din istoria Imperiului Roman, împăratul Iustinian (527-565), a dovedit că realitatea nu a corespuns așteptărilor. În vastul și complicatul Imperiu Roman de Răsărit, atît statul, cît și orașele prin care acesta își exercita puterea nu au demonstrat suficientă forță coercitivă sau autoritate morală pentru a impune unitatea religioasă.

În administrarea orașelor, episcopii se implicau în aspectele cele mai profane și mai puțin creștine ale societății romane răsăritene. Discursul triumfal al creștinării „instantanee” prin victoria asupra zeilor lăsase neatinsă mare parte din trecutul orașelor romane din Est. Pe întregul cuprins al Imperiului, decorul monumental al orașelor rămăsese încă în picioare. Multe statui induceau asociații sinistre cu trecutul păgîn. De pildă, o statuie reprezentînd pe nimeni altcineva decît Iulian Apostatul supraviețuia încă în Oxyrhynchus, în Egiptul Mijlociu. I se dusese faima că noaptea descindea de pe soclu, hăituindu-i pe drumeții imprudenți, pe străzile întunecate ale orașului⁶.

În afara Bisericii, orașul în ansamblul său și laicii din clasele conducătoare rămîneau profund atașați acelor simboluri ale puterii și prosperității care nu datorau nimic creștinismului. Astfel, intrarea într-un teatru se putea face printr-o poartă pe care semnul crucii se înălța deasupra invocației tradiționale a lui Tyché, steaua norocoasă a orașului. Dar în interiorul teatrului propriu-zis prea puține se schimbaseră. Aburi de esențe aromate confereau încă o aură de solemnitate mistică baletelor spectaculoase ale dansatorilor pantomimi, care executau salturi miraculoase și mișcări unduitoare, pe fundalul unor frize mitologice datînd din vremurile clasice. Publicul acorda prea puțină atenție avertismentelor clerului :

Nu mă duc pentru că aş crede, ci mă duc să mă amuz. Este un spectacol ; nu este păgînism⁷.

Pînă și în Edessa, orașul cu o îndelungată tradiție creștină, sosirea unei trupe de dansatori greci marca un eveniment major :

a sosit iarăși vremea sărbătorii la care se declamau poeme păgîne ; iar localnicii și-au dat mai multă osteneală decît de obicei. Au înălțat felinare [în fața dansatorilor], au ars esențe și au stat de veghe întreaga noapte, cutreierînd orașul, aplaudînd dansatorii pînă în zori, cu cîntece, strigăte și purtări deocheate... au uitat să se mai ducă la slujbă [și] ... luau în deridere modestia părinților, care, spuneau ei, „nu știau să facă treburile așa cum le facem noi”⁸.

La sfîrșitul secolului al V-lea, cultura tinerilor din orașele Imperiului Roman de răsărit a suferit o mutație ce a provocat dramatice consecințe finale. Tinerii – și în special odraslele privilegiate ale elitelor urbane – sprijiniseră dintotdeauna activități competiționale în orașele lor. În perioada respectivă, competiția a dobîndit un caracter mai acut și totodată mai uniform răspîndit pe tot cuprinsul Imperiului. Fiecare oraș se împărțea acum, oficial, în două „facțiuni” principale – „Albaștrii” și „Verzii”. Grupurile respective erau încurajate să concureze între ele, prin sprijinul acordat celor mai diverse tipuri de competiție. Mai cu seamă între echipele conducătorilor de care ale „Albaștrilor” și ale „Verzilor” domnea o rivalitate acerbă. Frecvențele ciocniri violente dintre taberele adverse ale suporterilor fiecărei facțiuni erau tolerate, pentru că rivalitatea în sine garanta că în orașe toate privirile vor rămîne ațintite asupra împăratului și a reprezentanților săi. Strînși pe banchetele rezervate lor în hipodromurile și teatrele tuturor marilor orașe, adunați în centrul urbei la ceremonii oficiale, tinerii „Albaștri” și „Verzi” concureau fățiș în a-și demonstra loialitatea față de împăratul îndepărtat : se întreceau în aclamații de fidelitate și înfierîndu-i dușmanii.

Cele două facțiuni erau esențial profane și neobișnuit de tolerante. Ca membri ai facțiunii „Albaștrilor” sau „Verzilor”, minoritarii din punct de vedere religios, cum ar fi evreii, se bucurau fără discriminare de drepturi identice cu cele ale creștinilor „ortodocși”. Aveau cu toții un loc rezervat pe băncile hipodromului local, iar întrecerile se desfășurau mai curînd sub egida lui Tyché, a Fortunei. Hipodromul însemna ceea ce reprezintă azi roata norocului și Marșul Victoriei : el omagia iscusința eroică a conducătorilor de care în vîltoarea cursei, ce transformau, în goana lor amețitoare, norocul orb în victorie. Toată lumea, începînd cu

împăratul, participa cu trup și suflet la eveniment. Împăratul își întâlnea supușii, de care-l lega această pasiune comună, în loja imperială de la marginea uriașului hipodrom din Constantinopol. La rîndul său, el era suporterul uneia dintre tabere. Deși condamnat de autorii creștini drept „biserica a Satanei”, hipodromul concentra în sine o anumită mistică a Imperiului, ale cărei origini transcendeau cu mult epoca lui Constantin : în ambițiosul stat roman din Răsărit al secolului al VI-lea, norocul și victoria rămăseseră trăsătura distinctivă a existenței Imperiului „roman”.

De aici paradoxul societății romane răsăritene. În Apus, episcopii se simțeau din ce în ce mai siguri pe controlul exercitat asupra orașelor ce reușiseră să supraviețuiască. Din aceste oaze cultivate cu grijă ale stăpînirii creștine, ei se încumetau să înfrunte zona rurală în extindere, unde creștinismul se arăta mai slab împămîntenit și, cu siguranță, mai dificil de controlat. Dimpotrivă, în Siria și Egipt, se părea că orașele, centre ale administrației imperiale, alcătuiau enclave profane în mijlocul unei populații compuse din agricultori cu frica lui Dumnezeu. De-a lungul Nilului, satele, care se închegaseră odată în jurul templelor păgîne, găseau acum o nouă sursă de coeziune în clerul creștin și o nouă identitate în loialitatea ferventă față de patriarhii monofiziți ai Alexandriei. Datorită aportului clerului, siriaca și copta au ajuns limbi literare importante. Deși ambele aveau adînci rădăcini în trecutul precreștin, ele se identificau cu un prezent creștin triumfător.

Societatea agrară din nordul Siriei, de lîngă Antiohia și Alep, era una cu adevărat nouă și înfloritoare. Începînd cu secolul al IV-lea, expansiunea populației a dus la ocuparea ținuturilor periferice. Pe la anul 500 d.Cr., nord-vestul Siriei forma un teritoriu populat intens, presărat cu sate. Remarcabilele Biserici construite de săteni au supraviețuit pînă în ziua de azi, iar tezaurele impresionante de obiecte din argint, recent descoperite în zonă, ne dau o idee despre dimensiunea valorilor pe care proprietarii de pămînturi autohtoni erau dispuși să le doneze bisericilor locale. O lume creștină cu totul nouă luase ființă la marginea orașelor.

Prosper și ostentativ pios, universul rural din nordul Siriei și celelalte regiuni își exprima unitatea prin pelerinaje impresionante la sălașurile marilor sfinți și la mănăstirile asociate lor. Mii de oameni din noile sate se adunau în fiecare an la altarul Sfîntului Simeon Stilitul (Stîlpnicul). Simeon era primul „sfînt-coloană”. (Numele i se trăgea de la *stylos*, „coloană” în greacă.) Vreme de aproape treizeci de ani, pînă la moartea sa, în anul 459, el a stat rugîndu-se în vîrfurile unei coloane înalte de 20 de metri, pe creasta masivului calcaros ce încă îi poartă numele, Jebel

Sem'an, din apropierea drumului principal ce lega Antiohia de Euftrat. O nouă și dramatică formă de creștinism se născuse într-un peisaj creștin diferit ce ocupa zona vitală de siguranță cuprinsă între Antiohia și hotarul estic⁹.

Cea mai semnificativă diviziune în imaginarul creștin al Imperiului Roman de Răsărit nu era totuși cea dintre urban și rural, ci dintre „deșert” și „lume”. Ea marca o schismă conceptuală, ce separa două spații intim juxtapuse: „deșertul” era asociat cu viața „îngerească” a asceților, iar „lumea” cu comportamentul creștin mai ezitant al așa-numiților *kosmikos*, al indivizilor „din lume” – bărbați și femei, atât fețe ecleziastice, cât și laici, prizonieri ai obligațiilor față de societate și, din acest motiv, incapabili să se consacre în întregime lui Hristos.

În Occident, un influent curent de opinie, ale cărui origini se regăsesc în epoca lui Augustin, presupunea că grația triumfătoare a divinității se va manifesta în societate prin prezența sfinților, meniți cel mai adesea să devină conducătorii Bisericii catolice: asemenea personaje „biruiseră lumea”, iar mulți își repurtaseră victoria în calitate de episcopi, conducători ai orașelor și întruchipări ale legii și ordinii în Gallia și în celelalte provincii apusene. Sfințenia părea să se confunde cu demnitatea ecleziastică. În Siria și în alte locuri, predomina ideea că Sfântul Duh însuflețise numeroși bărbați și femei sfinte, trimițându-i să viețuiască în afara societății, în deșert. „Deșertul” nu însemna sălbăciea impenetrabilă. El se găsea adesea la mică distanță de centrele urbane și satele populate. Însă numai în „deșert” – anume, într-un spațiu situat la marginea civilizației – câțiva mari asceți puteau redeștepta, prin penitență îndelungată și chinuitoare cazne trupesti, o fărîmă din slava îngerească de care se bucurase Adam în grădina Edenului.

Cu toată admirația față de sfinții în viață, un episcop apusean, precum Grigore de Tours, înclina să vadă urmele cele mai intense ale Paradisului fiind asociate sfinților defuncți ca, de pildă, mormîntul Sfântului Martin. Dimpotrivă, în bazinul estic al Mediteranei se credea că viii erau în stare să readucă Paradisul pe pămînt. În Egipt, agricultorii se grăbeau să adune nisipul de pe urma pașilor lui Apa* Apollos, cînd acesta se plimba pe lîngă chilia lui de la marginea deșertului. Luau nisipul pentru a-l împrăștia pe ogoarele lor din vale. Sfințenia lui Apollos avea darul să transforme nisipul lipsit de viață, antiteza văii

* *Apa* – termenul în limba coptă pentru „părinte” (*abba* în lb. greacă, *abbas* în lb. latină) (n.r.).

înverzite a Nilului, în cel mai roditor sol existent – pământul din Eden¹⁰. Nori de parfum dumnezeiesc învăluiau frecvent coloana lui Simeon cel Tânăr (521-592), precocel emul al lui Simeon Stilitul. La vârsta de șapte ani, Simeon se stabilise în munții din preajma Antiohiei. Despre el se spunea că se juca cu lei de acolo, numindu-i „pisicuțe”. El readucea pe pământ mireasma dulce a Paradisului și amintirea stăpînirii inocente a lui Adam asupra regnului animal¹¹.

Sfinții „angelici” nu abandonau lumea prin ruperea tuturor legăturilor cu ea. Mai curînd, în imaginația contemporanilor, ei îi transformau periferiile sălbatice. Împrejmuiau societatea mistuită de neliniști cu licărirea speranței Paradisului regăsit, realizînd un transfer simbolic la nivelurile profunde ale imaginarului. Purificați de orice reziduuri ale mundanului, ei dădeau o confirmare acestei lumi, rugîndu-se în continuu pentru ea :

Din mădularele lor se revarsă ajutor pentru întreaga făptură.
Civilizația, unde domnește nelegiuirea,
supraviețuiește datorită rugilor lor.
Iar lumea, împovărată de păcate,
este cruțată prin intervenția lor.
Pământul, zdruncinat de sfadă,
se sprijină pe ei.
Chinuit de fantasmе,
veghea lor îl umple de pace¹².

Viețile spectaculoase ale cîtorva mari sfinți certificau rolul nenumăraților asceți, mai puțin faimoși, a căror reputație de sfințenie îi făcea să fie căutați de cei „din lume”. Sfinții – bărbații în deșert și femeile îndeosebi în sihăstria mai sigură a orașelor și satelor – erau adevărații democrați ai creștinătății răsăritene. Ei veneau în întîmpinarea năzuinței înflăcărate de solidaritate și călăuzire spirituală pe care liderii oficiali ai Bisericii – episcopii și membrii clerului, angajați inextricabil în mecanismele puterii și poziției sociale – nu le puteau oferi. În mod paradoxal, tocmai austeritatea impresionantă a asceților îi făcea capabili de acest lucru. Din perspectiva unui mare sihastru, toți oamenii erau egali, indiferent de rang și poziție socială, de vocație sau nivel cultural. Clericii și laicii nu se deosebeau prea mult : deopotrivă tributari „lumii”, ei se îndreptau poticnit, fiecare în felul său caracteristic, către împărăția lui Cristos. Împărați sau țărani, episcopi sau laici, călugări sau prostituate, toți aveau nevoie de îndrumarea sfinților și de sprijinul constant al rugăciunilor lor.

Deținem o prețioasă mărturie a îndrumării spirituale oferite de doi iluștri eremiți ai timpului: *ostraka* – fragmente inscripționate din ceramică –, ce consemnează solicitările trimise lui Apa Epifanius în chilia sa așezată printre templele pustii din Teba de la sfârșitul secolului al VI-lea, și remarcabila colecție de *Întrebări și răspunsuri* atribuită Marelui Bătrîn, Barsanuphius (470-547), un pustnic egiptean, statornicit în apropiere de Gaza. Ambii treceau cu naturalețe de la învățăturile duhovnicești riguroase, destinate unui mic grup de discipoli, la povețe chibzuite și pline de înțelegere pentru persoanele căsătorite „din lume”.

Un preot în vîrstă l-a întrebat pe Epifanius cum trebuia să-și petreacă ultimii ani de viață :

neputincios, ținut la pat, cărat afară și înăuntru... O mare greutate îmi apasă inima zi și noapte... fii atît de bun și rînduiește-mi rugăciuni și post pe potriua suferinței și bătrîneților mele și le voi duce la îndeplinire, chiar dacă sînt nevoit să zac în pat¹³.

Cît despre Barsanuphius, el oferea oamenilor de vază din regiune sfaturi morale care cultivau, din întunericul tulburător al chiliei sale, vechile uzanțe de afabilitate și gentilețe. Trebuia un moșier să-i îngăduie vecinului său evreu să folosească presa sa de struguri ?

Dacă pe timp de ploaie, Dumnezeu face ca stropii să cadă doar pe pămîntul tău, iar nu și pe cel al evreului, atunci poți să refuzi să-i storci strugurii. Dar El e plin de iubire pentru întreaga omenire... de ce preferi tu atunci să fii lipsit de inimă și nu milostiv ? ¹⁴

Totuși, într-o anumită privință, Barsanuphius era de neînduplecat : atît *kosmikoi*, cît și călugării trebuiau să evite contactul cu ereticii și să nu se lase cu nici un chip atrași în dispute cu ei. Printre „eretici” se numărau – după părerea lui Barsanuphius – și monofiziții care se opuneau Conciliului din Calcedon. Aici era miezul problemei. Un Imperiu de o coeziune remarcabilă nu dispunea de o Biserică unită. Domnia autoritară a împăratului Iustinian a mărturisit eșecul celei mai energice tentative întreprinse pînă atunci de a restabili, de la Constantinopol, o credință imperială unică.

Din retrospectivă istorică, insuccesul lui Iustinian era ușor de anticipat. Dar contemporanii își trăiesc epoca generație cu generație. Generația ajunsă la maturitate în Constantinopolul anului 520 se caracteriza printr-o insolită combinație de anxietate și ambiție. Ea era conștientă că trăia într-o lume diferită. Imperiul Roman de Apus se prăbușise – un eveniment de rău augur pentru Constantinopol. Păgînii îl atribuiau

suprimării jertfelor aduse zeilor, iar monofiziții, în mod previzibil, Conciliului din Calcedon. Constantinopolul nu mai semnifica doar o „nouă” Romă, o copie a Romei oferită Răsăritului, ci rămăsese singura capitală a „adevăratului” Imperiu Roman. Numele de „Bizanț” dat acestui Imperiu și acela de „bizantini” dat supușilor săi (de la Bizanț, vechiul sit al Constantinopolului) este o uzanță modernă, ce neagă continuitatea Imperiului Roman, de care indivizii secolului al VI-lea se simțeau profund atașați. Ei se considerau urmașii „neamului binecuvîntat al romanilor”. Tradițiile culte, conservate cu grijă în structurile guvernamentale, insistau ca prefectul pretoriului să folosească forma de plural „noi”, pentru că aceasta fusese utilizată de Romulus și Remus, cînd stăteau împreună la judecată. Se credea, de asemenea, că uniformele gărzilor dormitorului imperial fuseseră concepute de Romulus, care primise tiparul de la Eneas¹⁵! Latina rămăsese limba oficială. Deși intermediată prin traduceri utilitare în greacă și siriacă, latina – „limba romanilor” – continua să fie folosită ca limba sacră a statului „roman” – tot atît de opacă, dar evocînd la fel de pregnant legătura stranie cu trecutul îndepărtat, precum latina vechii slujbe catolice.

În Constantinopol se credea că Apusul se destrămase deoarece împărații occidentali nu fuseseră îndeajuns de „romani”. Ei eșuaseră în mobilizarea resurselor Imperiului, de care continuau să beneficieze fără opreliști conducătorii Noii Rome. Bugetul anual al Imperiului Roman de Răsărit număra 900.000 monede de aur. La Constantinopol soseau în fiecare an optzeci de mii de tone de cereale ca parte a dărilor ce veneau doar din Egipt. Împăratul Anastasius (491-518) lăsase în vistieria imperială un excedent de 320.000 livre* de aur (23 milioane de monede). La vest de China, nici o țară nu mai era capabilă să adune în mod curent asemenea sume.

Petrus Sabbatius Justinianus, împăratul Iustinian și mediocrul său unchi, Iustin (care a domnit între anii 518 și 527 în umbra energicului său nepot), se trăgeau din valea Vardarului Superior, pe lîngă Skopje, dintr-o regiune periferică vorbitoare de latină, situată la egală distanță în linie dreaptă de Constantinopol și Roma. Întocmai ca și celălalt intrus, corsicanul Bonaparte, Iustinian s-a lăsat antrenat cu trup și suflet de un nou mit în expansiune. El era convins că știa mai bine decît toți predecesorii săi cum trebuia să arate un Imperiu Roman creștin.

Iustinian manifesta intoleranța *outsider*-lui față de compromisurile și anomaliiile care înlesniseră funcționarea eficientă a unui sistem splendid,

* Circa 140.000 kg (n.r.).

dar greoi. Teodosiu al II-lea, de pildă, se mulțumise să declare că în Imperiul său nu mai existau păgini. În realitate, aceasta însemna că mulți oameni cu aptitudini și o cultură superioară, fideli vechii religii, puteau să exercite o funcție publică atîta vreme cît își păstrau convingerile pentru sine. Iustinian a schimbat regulile jocului. În anul 528, tuturor păgînilor li s-au acordat trei luni în care să primească botezul, iar în anul 529, profesorilor păgini de filozofie de la Academia din Atena li s-a interzis să mai predea în public. Cunoașterea nu însemna altceva decît cunoașterea creștină: ea nu putea fi predată de „persoane infestate de nebunia elenilor profani”¹⁶.

În plus, Iustinian știa ce important era să deții un codice actualizat al jurisprudenței romane. *Codicele* lui Teodosiu al II-lea îi apărea drept o realizare întreprinsă cu jumătate de măsură. Iustinian l-a însărcinat pe juristul Tribonian să lucreze cu o echipă de experți pentru a compila așa-numitele *Digeste* menite să însumeze întregul corpus al dreptului roman: 1.528 tratate de drept au fost parcurse și concentrate în 800.000 de cuvinte. *Institutede*, redactate în aceeași perioadă, se doreau un manual nou și simplificat pentru școlile de drept din Beirut. *Codex Justinianus* – *Codul lui Iustinian* – a actualizat *Codicele Teodosian*. *Codul* a fost promulgat în anul 529; *Digestele* și *Institutede* în 533. Nici dreptul roman readoptat mai târziu în Europa medievală, baza tuturor codurilor de drept „civil” ulterioare, și nici legile din Rusia imperială, rămase valabile pînă în anul 1917, nu sînt moșteniri directe ale Romei antice, ci își au originea în epoca lui Iustinian. Ele se întemeiază pe opera unui grup de juriști din Constantinopol, mînați de la spate vreme de cinci ani infernali de un om decis să testeze pînă la capăt posibilitățile Imperiului pe care-l cîrmuia. Iustinian înfăptuise

ceea ce nimeni altcineva nu îndrăznise să spere să întreprindă și să ducă la bun sfîrșit... Dar ne-am întins mîinile către El, care prin puterea Lui nemărginită poate să ducă la izbînda unor isprăvi aproape imposibile¹⁷.

Reforma juridică a determinat ritmul alert al deceniului următor. Pentru un timp, se părea că Iustinian era capabil să realizeze orice. Apoi, pe 13 ianuarie 532, Constantinopolul s-a răsculat. Pentru prima dată, facțiunile „Albaștrilor” și „Verzilor” s-au unit sub lozinca *Nika*, „Victorie”. Doreau să îi înlocuiască pe consilierii lui Iustinian, iar în cele din urmă să îl înlăture pe el însuși. Treizeci de mii de cetățeni au pierit în masacrul dezlănțuit după ce trupele lui Iustinian au încercuit în Hipodrom mulțimea cuprinsă de panică. Zile în șir, vuietul infernal al incendiului care a mistuit tot centrul Constantinopolului a înăbușit orice

alt zgomot. Totuși, refacerea s-a produs la scurtă vreme. Caracteristic lui, Iustinian s-a folosit de dezastru pentru a-și întrece predecesorii. Bazilica principală a orașului a fost înlocuită de uluitoarea nouă biserică, Hagia Sofia, Aya Sofya, Biserica Sfintei Înțelepciuni.

Hagia Sofia a fost inaugurată la numai cinci ani după răscoala *Nika*. Ea a devenit pentru toate vremurile viitoare simbolul nemuritor al cucerniciei lui Iustinian și al poziției Constantinopolului ca centru al lumii ortodoxe. Hagia Sofia era de asemenea un simbol al Imperiului, un simbol atît de puternic, încît marele arhitect turc din secolul al XVI-lea, Sinan, s-a străduit să îl egaleze printr-o serie de somptuoase moschei boltite. Prin urmare, marea biserică a lui Iustinian supraviețuiește în formă musulmană în impozantele moschei otomane ce se întind din Mostar pînă în Damasc.

Însă în epocă, noua biserică reprezenta un risc fenomenal. Coșmarul oricărui inginer constructor, stîlpii care susțineau una dintre arcadele principale au început să se încline sub greutatea zidăriei înălțate din ce în ce mai sus deasupra ei, iar coloanele de sub celelalte au început să se macine din cauza presiunii. Se spune că Iustinian i-ar fi obligat pe constructori să continue proiectul. Din fericire pentru el, arcadele finalizate s-au stabilizat sub propria lor inimaginabilă greutate. Se spune că atunci cînd a pășit pentru prima dată în clădirea teminată, Iustinian ar fi exclamat: „Solomon, te-am întrecut!”¹⁸.

În anii în care a fost ridicată Hagia Sofia, între vara lui 533 și 540, armatele lui Iustinian au cucerit Cartagina, Sicilia, Roma și în cele din urmă Ravenna, într-o demonstrație aparent lipsită de efort a puterii imperiale. O mare flotă a debarcat contingente de elită, reduse ca număr, completate de unități nimicitoare de arcași huni călare. Dezbinată, oștile vandalilor și, în mare măsură, ale ostrogoților au fost zdrobite. Se părea că Iustinian înfăptuise, din nou, imposibilul:

Avem mari speranțe... că Domnul ne va da în stăpînire restul lumii care a aparținut vechilor romani pînă la marginile celor două mări și pe care au pierdut-o mai tîrziu datorită ușurinței lor¹⁹.

Mare parte din coasta vestică a Mediteranei, din Cartagina pînă la Volubilis și din Sicilia pînă în Istria (incluzînd, pentru o perioadă, o fișie din coasta sudică a Spaniei, de lîngă Cartagena) a fost reintegrată în ordinea imperială după mai puțin de un secol de dominație barbară. Cartagina a rămas un oraș imperial pînă în anul 698, iar Ravenna pînă în 751. Numele actual al regiunii din jurul Ravennei, Romagna, o indică drept fost teritoriu „roman” – o mică *Romania* străjuind Marea Adriatică,

mare străbătută adesea de corăbii ce se îndreptau către Constantinopol. Pe toată perioada Evului Mediu timpuriu, papii au fost supuși împăraților romani de Răsărit. Pînă în anul 800 d.Cr., orice document papal remis episcopilor și suveranilor apuseni era datat după anul de domnie al împăratului din Constantinopol, adevăratul stăpîn și suveran al papei.

Totuși, ciuma bubonică a constituit reacția rară, dar letală, a naturii la crearea unei economii legată de Asia. Iustinian crease o asemenea economie. Un Imperiu renăscut, avid de bunuri, Roma Răsăriteană se situa la capătul de nord-vest al rutelor comerciale din Oceanul Indian. Monedele de aur ale lui Iustinian, așa-numiții *solidi* imperiali, erau prețuite în Ceylon ca aparținînd celui mai mare imperiu din lume. Flotele lui Iustinian au legat estul cu vestul bazinului mediteranean. Obiecte din ceramică de o neobișnuită uniformitate circulau pe tot cuprinsul Mediteranei răsăritene, lăsînd să se întrevadă o economie de consum surprinzător de omogenă, impulsionată de cererea Imperiului unificat. Cînd ciuma bubonică s-a declanșat din focarul ei mortal localizat în lacurile Africii, a avansat cu repeziciune către Vest. În vara anului 542, a ajuns în Pelusium, portul prin care comerțul Oceanului Indian de pe Marea Roșie se continua în Mediterana. Ea a pustiit orașele de pe coastă și a lăsat în urmă un șir straniu de sate părăsite și recolte abandonate, de-a lungul principalelor drumuri din Asia Mică²⁰. Ciuma a ajuns curînd la Constantinopol, unde a decimat într-o clipă o treime din populație. Aproape l-a ucis pe însuși Iustinian, storcîndu-l de puteri. Fluxul legilor sale s-a redus considerabil, iar negocierile teologice îi ocupau din ce în ce mai mult timp. În anul 563, la vîrsta de 81 de ani, Iustinian a părăsit capitala pentru prima dată în mai bine de cincizeci de ani. A traversat munții Anatóliei în prag de iarnă, într-un pelerinaj neașteptat la altarul Arhanghelului Mihail din Germia (Yürme, lîngă Ankara). Altarul era renumit pentru iazul lui străvechi, o sursă de tămăduiri miraculoase. Bătrînul împărat avea încă nevoie de o infuzie de vitalitate, dar avea să-și sfîrșească zilele după numai doi ani, în noiembrie 565. Însă Imperiul pe care odinioară îl cîrmuise înaripat de mari speranțe își dăduse sfîrșitul cu două decenii înaintea sa.

Societățile își pot regăsi echilibrul după un prim impact destabilizator al ciumei, așa cum s-a întîmplat în Europa după Marea Ciumă din anul 1348. Dar un imperiu vast, cu limitele deja întinse la maximum, avea șanse mai reduse de refacere. Ciuma și-a păstrat caracterul endemic în Orientul Mijlociu pînă la mijlocul secolului al VIII-lea. Epidemii periodice de ciumă au continuat să erodeze resursele umane ale marilor imperii, ce au încercat să controleze această regiune. Orientul Mijlociu a continuat

să rămână spațiul marilor imperii. Dar după apariția ciumei, imperiile din regiune puteau conta pe un sprijin mult mai șubred decât înainte. Doar atunci când ciuma s-a stins complet, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea, au reușit două mari state – recent întemeiatul Califat din Bagdad și reconsolidatul Imperiu Bizantin – să-și cristalizeze configurația lor medievală definitivă, mai stabilă ²¹.

După anul 542, distanța, odinioară sursa colosalelor resurse financiare, s-a transformat în cel mai neîmpăcat dușman al lui Iustinian. Fiecare zonă de graniță concura cu celelalte pentru obținerea resurselor diminuate. Italia și provinciile danubiene au pierdut în fața unei amenințări formidabile. Sub domnia lui Chosroe I Anurșirvan (530-579), inițiativa persană de a uni Mesopotamia cu țărmul Mediteranei a revenit din nou în actualitate. Cîrmuitorul unui vast imperiu care se întindea din podișul Iranului pînă în Asia Centrală, „regele regilor” din Persia se bucura de o permanentă superioritate militară. Între 540 și 628, „ulcerul cronic” al războaielor cu Persia a influențat hotărîtor politica Imperiului Roman de Răsărit.

Italia a fost neglijată. Redusă la o simplă figurație militară, prezența imperială nu a putut fi consolidată în peninsulă. O întreagă societate provincială caracteristică vechii lumi a murit în Italia o dată cu transformarea văii rîului Pad și a Munților Apenini într-o zonă de graniță instabilă, apărată de o mînă de trupe imperiale, mai întîi, împotriva rămășițelor armatei ostrogote, iar apoi, un deceniu mai tîrziu, împotriva cetelor de războinici longobarzi.

De-a lungul Dunării, iar în sud pînă la Marea Egee, în structura Imperiului au început să apară mari fisuri. Începînd cu anul 550, triburile slave s-au infiltrat în ținuturile muntoase ale Balcanilor, pînă în Grecia și țărmul Dalmației. Mici grupuri de agricultori și păstori, afișînd o indiferență placidă față de pretențiile imperiale, slavii i-au primit cu brațele deschise pe fugarii și captivii romani, pe care i-au asimilat fără greutate în propriul lor sistem tribal. Numărul lor a crescut astfel cu repeziciune. *Sclavinii* din Grecia și Balcani erau prezențe rău prevestitoare, ce anunțau destrămarea ordinii imperiale. Erau zone ce se sustrăgeau autorității statului, ai căror locuitori încetaseră să mai plătească impozite sau să furnizeze soldați împăratului. Dacă exista vreun sistem imperial cu care ele s-ar fi putut identifica, acesta era mai curînd dat de noua confederație nomadă a avarilor, o reîncarnare a imperiului lui Attila, dezvoltată de-a lungul Dunării în jurul anului 580.

În ciuda numeroaselor discontinuități evidente, Iustinian și-a menținut impetuozitatea în căutarea unității religioase. Autoritar ca toți împărații

romani, el nu era totuși un om violent. Se aștepta însă ca toți cei ce îl înconjurau să îi împărtășească propriile certitudini teribile în chestiunile de credință, fiind decis să îi convingă pe disidenții monofiziți să accepte Conciliul din Calcedon. În acest scop, el și-a concentrat eforturile nu asupra Egiptului, o provincie monolitic monofizită, ci asupra Siriei. Siria era mai dezbinată și, în orice caz, Siria și ținuturile muntoase din Nord alcătuiau provinciile de hotar, permanent expuse agresiunii Imperiului Persan.

Cînd era necesar, Iustinian putea fi un bun ascultător :

Stă fără pază într-o odaie a palatului său, pînă la ore tîrzii din noapte și se desfată cu răsfoirea Scripturii creștine în compania unor preoți bătrîni²².

Știa de asemenea cînd să realizeze compromisuri și împărtășea cu opoziția monofizită o profundă venerație pentru doctrina teologică a lui Chiril de Alexandria. Dar, o dată cu elogiile aduse doctrinei lui Chiril, episcopii reușiți în Conciliul din Calcedon i-a desemnat în același timp drept „ortodocși” pe anumiți episcopi care îl criticaseră vehement pe Chiril. Lui Iustinian i se părea că, pentru a-i satisface pe monofiziți, respectivele pasaje puteau fi eliminate din documentele conciliului, iar criticiile lui Chiril declarate retrospectiv „eretici”. După un deceniu de negocieri sinuoase, un al V-lea conciliu „mondial” întrunit în anul 553 (la care au participat, în realitate, numai 156 de episcopi din inima Imperiului lui Iustinian) a luat hotărîrea să renege trei teologi demult răposați, percepuți ca *betes noires** ale monofiziților. Decizia implica condamnarea oficială a ceea ce va deveni cunoscut sub denumirea de *Cele trei capitale* – un registru cu scrierile lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edessa.

Papa Vigiliu a fost constrîns să accepte reinterpretarea radicală avansată de Iustinian asupra semnificației Conciliului de la Calcedon. Datorită rolului hotărîtor jucat de *Tomul* papei Leon, Conciliul din Calcedon fusese receptat de preoții latini drept conciliul „lor”. Iustinian era însă prea puțin dispus să țină seama de sensibilitățile apusene. Vigiliu a fost imbarcat în grabă pe un vas imperial venit special pe Tibru pentru a-l aduce la Curte. La un moment dat, el a fost înșfăcat din biserica delegației papale în Constantinopol cu asemenea brutalitate, încît altarul masiv din marmură de care se agățase aproape că s-a surpat peste el. Nu așa se obișnuia să fie tratați episcopii în Apus. Într-un

* În franceză în original (n.t.).

cuvînt, un episod abominabil ce făcea Imperiul „universal” al lui Iustinian să apară, în ochii multor latini, într-o lumină meschină și josnică : semnifica o lume străină, „greacă” prin metodele sale tiranice.

Totuși, Iustinian era mai mult decît dispus să sacrifice buna impresie a latinilor pentru a cîștiga Siria. Cu totul remarcabil rămîne faptul că monofiziții, atît de apropiați de Iustinian în concepțiile lor fundamentale, nu s-au lăsat impresionați nici măcar de strădaniile acestuia de a neutraliza aspectele Conciliului din Calcedon ce le dăunau. Supra-solicitate prin ritm și durată, mecanismele complexe ale persuasiunii imperiale au încetat să mai dea rezultate. Un împărat care ținea să controleze clerul trebuia de asemenea să știe cum să-și impună punctul de vedere. În primele decenii ale domniei sale, Iustinian reușise acest lucru, în stil grandios, prin intermediul remarcabilei sale consoarte, Teodora. Cunoscută admiratorilor ei monofiziți, fără ocolișuri, ca „Teodora, fostă femeie de bordel”, împărăteasa fusese o artistă de circ, și mai târziu, metresa unui guvernator provincial²³. Dar ea era de asemenea o monofizită devotată, apropiată marelui teolog Sever de Antiohia (465-538), ale cărui scrieri le citise în ediții întocmite special pentru ea, cu caractere mari, ornamentale²⁴. Am putea presupune că Iustinian a fost mai curînd fascinat de patosul convertirii Teodorei, decît de rafinatul *savoir-faire** sexual pe care i-l atribuiam dușmanii ei : ea constituia o dovadă suplimentară că reforma era întotdeauna posibilă.

Patronajul Teodorei îi menținea pe monofiziți „în joc”. Datorită Teodorei, episcopi și stareți destituiți de Iustinian găseau un refugiu respectabil în Constantinopol, în apropierea seducătoare a Curtii. Astfel, ei erau ținuți totodată la distanță sigură de nemulțumirea enoriașilor. La începutul domniei sale, Teodora întruchipa principiul amnistiei, chiar al capriciului, pe care autoritarul Iustinian nu își permitea să îl afișeze. La moartea ei, în anul 548, Iustinian a rămas neconsolat. Abordarea ulterioară a opoziției religioase nu a mai demonstrat aceeași siguranță de manevră.

Pînă în jurul anului 550, provinciile însele fuseseră afectate de schimbare. Orașele își pierduseră din influență. Deși se sprijineau pe forță și corupție, episcopilor calcedonieni instalați în orașe le lipsea autoritatea. Ei erau puși adesea într-o poziție incomodă de amintirea deșertului, sub chipul intransigenților sfinți monofiziți care veneau din afara orașelor.

* În franceză în original (n.t.).

Sihastrul Simeon s-a ivit din senin în principala bazilică din Amida (Diyarbakir, în estul Turciei) :

o apariție stranie și neobișnuită... acoperit de zdrențe din pînă de sac și purtînd crucea pe umăr.

Simeon a somat adunarea să nu se supună conciliului „profanator”. El reamintea că esența neprețuită a sfințeniei nu putea fi găsită pe scaunul episcopal, ci în singurătatea naturii²⁵.

În Siria, efectele ciumei aveau să accelereze evoluția pe termen lung prin care zona urbană și cea rurală au ajuns să se armonizeze. Pierderea controlului asupra orașelor nu a adus cu sine marginalizarea clerului monofizit. Ea a comportat doar o „schimbare de domiciliu”, similară mutării sediului unei companii moderne dintr-un centru urban degradat. Episcopii și-au stabilit reședința în mănăstiri impozante, amplasate în proximitatea satelor de mari proporții, în care aristocrația locală construisese case spațioase și înzestrase biserici cu nimic mai prejos față de cele ale orașelor. În Egipt, Siria și restul regiunilor, rețele paralele întemeiate pe satele mari deveniseră tot atît de importante ca structurile urbane ale administrației și Bisericii imperiale.

Între anii 542 și 578, Iacob Baradai (Burdonia), episcopul monofizit de Edessa, a întreprins demersul crucial de a institui o întreagă contrahierhie monofizită. De acum încolo, monofiziții nu vor mai trebui să concureze pentru o poziție în sînul Bisericii unice a Imperiului; ei urmau să aibă propria lor Biserică. Înveșmîntat în rasa zdrențuită a unui sfînt sirian tipic, Iacob a străbătut neobosit toate provinciile răsăritene, „făcînd preoția să curgă în valuri”. El a consacrat 27 de mitropoliți și se spune că a hirotonisit 100.000 de preoți. Nu e de mirare astfel că monofiziții au ajuns să fie cunoscuți sub numele de „iacobiți”, după numeroasa descendență ecleziastică a lui Iacob Baradai ²⁶.

Biserica monofizită înființată de Iacob nu semăna cu vechea Biserică a Imperiului; ea nu avea o structură celulară, în care comunități urbane distincte se suprapuneau una peste alta formînd o piramidă cu vîrf în Constantinopol, ci consta mai degrabă dintr-o serie de rețele regionale. Orașele și satele împărțeau același statut, dat fiind că erau în mod egal acoperite de tentaculele cuprinzătoare ale unei identități religioase comune. În cursul secolului al VI-lea, misionarii monofiziți au creat la periferia Imperiului un conglomerat – pe drept cuvînt numit *Commonwealth* – de regate creștine. În anul 551, aristocrația armeană a respins Calcedonul. În sudul îndepărtat, Aksum și Nubia erau regate

monofizite independente, iar șeicii arabi de la hotarele Siriei deveniseră principalii protectori ai mănăstirilor monofizite. Preoții monofiziți călătoreau nestingheriți printre coreligionari din Constantinopol, pînă în inima Mesopotamiei persane. Pregnanta conștiință colectivă a unei comunități urbane unitare, strînse în jurul ofieriei euharistiei, cu a cărei descriere am început capitolul, a fost înlocuită de un univers de rețele extinse, juxtapuse, ce cuprindeau deopotrivă sate și orașe. Calcedonienii și monofiziții coexistau, fără să interfereze, pe tot cuprinsul Orientului Mijlociu. Fiecare grup simțea că împărtășește mai multe puncte comune cu coreligionarii îndepărtați, decît cu vecinii lor „eretici” din același oraș.

Generațiile ce i-au urmat lui Iustinian au fost marcate de războaiele devastatoare cu Persia, de escaladarea violenței dintre „Albaștri” și „Verzi” și de consolidarea Bisericii disidente monofizite. Dar ele au coincis și cu o înflorire a hagiografiei, echivalentă scrierilor contemporanului lor, Grigore de Tours, prin încercarea de a surprinde toate aspectele sacralului. Atît autorii monofiziți, cît și cei calcedonieni trebuiau să mențină solidaritatea propriilor comunități creștine. În acest sens, ei au cercetat maniera prin care grația divină se infiltra, prin sfinți și miracole, în ungherele cele mai ascunse ale societății. Iată punctul comun împărtășit de scriitorul monofizit Ioan din Efes (507-588) cu autori calcedonieni de la începutul secolului al VII-lea, cum ar fi Ioan Moschus și Leonțiu din Neapole, în Cipru. În vreme ce episcopul de Tours căutase urmele atotmîntuitoare ale Paradisului ceresc mai ales în rîndul defuncțiilor și în lumea naturală, autori precum Ioan din Efes își îndreptau privirea cu precădere asupra marilor sate și orașe, scrutînd masa anonimă și zbuciumată a săracilor. Dacă Cristos putea fi găsit acolo, atunci El putea fi găsit oriunde. El nu abandonase cu totul un univers creștin fragmentat și deziluzionat²⁷.

Se prea poate ca teologia monofizită a lui Ioan din Efes să fi fost în mare măsură responsabilă pentru interesul său special exprimat față de săraci. Dacă Cristos își asumase cu asemenea intensitate trupul uman, încît să-i confere atributul divinității, atunci pînă și cel mai umil corp uman era, datorită comuniunii carnale cu Cristos, la fel de încărcat de sfințenie precum euharistia însăși. Sfidarea unui cerșetor însemna călcarea în picioare a trupului aflat într-o misterioasă legătură cu Cristos, și astfel cu însuși Dumnezeu. Ioan relatează cum două doamne, Suzana și Eufemia, au ajuns să conducă opoziția monofizită din Amida. Într-o regiune caracterizată de ierni aspre, ele au exercitat o presiune neobosită

asupra acelor bogați în scopul ajutorării săracilor. Orașenii începeau să tremure când o vedeau pe Eufemia apropiindu-se cu „pasul ei iute și aprig... cu picioare vinete și unghiile rupte”. Știau prea bine că avea să îi mustre pentru nepăsarea arătată fraților întru credință :

Cînd Domnul zace în stradă, este năpădit de păduchi și leșină de foame, nu vă e teamă de El ?²⁸.

Astfel, prin evidențierea asemănării naturii omului de rînd cu ființa lui Cristos, sfințenia părea să revină din deșert în așezările populate. Participarea la euharistie îl lega pe fiecare creștin de ceilalți prin firele fragile ale uniunii carnale, comune tuturor și totodată lui Cristos :

Un om de vază își găsea mare desfătare în spectacolul în care se înfruntau fiarele sălbatice, în speranța că îi va fi dat să-i vadă pe luptători sfîșiați de animale. Într-o bună zi, aflat la ananghie, el și-a înălțat glasul către Dumnezeu : „Doamne, ajută-mă să scap din această năpastă”. Iar Domnul i s-a arătat, cu trupul plin de răni, și i-a spus : „În acest chip vrei să mă vezi ; cum să am atunci putere să te ajut ? ”²⁹.

Povestiri răscolitoare precum cea de mai sus marchează sfîrșitul unei epoci. Mari comunități creștine, atît calcedonienii, cît și monofiziții erau pe cale să dea uitării vechiul devotament față de orașele lor. Religia le oferea o bază mai sigură, resimțită mai profund, cea a identității colective. Chiar atunci cînd locuiau în sate și orașe în care predomina Biserica lor – cum era deseori cazul regiunilor monofizite ca Egiptul –, ei se percepeau mai presus de orice drept o comunitate religioasă. Nu mai erau concetățeni, ci coreligionari. Deși o asemenea idee ar fi părut la acea vreme de neconceput pînă și monofiziților radicali, la un secol după moartea lui Iustinian, populațiile Siriei și Egiptului, ajunse sub dominație musulmană, aveau să uite cu repeziciune că au trăit cîndva într-un Imperiu creștin.

Regimen Animarum : **Grigore cel Mare**

La sfârșitul secolului al VI-lea, Roma era cel mai ruinat și mai neglijat dintre toate marile orașe ale hărțuitului Imperiu Roman de Răsărit. Cu populația redusă la mai puțin de 50.000 de locuitori, ea reprezenta dărăpănata poartă spre vest a unui imperiu sleit de războiul istovitor cu Persia. După anul 568, armatele longobarde au distrus pentru totdeauna unitatea provinciilor recucerite ale Italiei, ocupînd o mare parte din bazinul rîului Pad, iar, în Spoleto și Beneventum, ajungînd să controleze coloana vertebrală montană a Italiei. Ca și *sclaviniai* din Balcani, garnizoanele longobarde semnificau o alternativă lipsită de strălucire la puterea imperială, dar pe care comunitățile locale le-au acceptat fără prea mare greutate. Cei care au simțit cruzimea hoardelor războinice au fost îndeosebi locuitorii teritoriilor rămase în posesiunea Imperiului „Roman”, și nu toți italienii, care îi considerau pe longobarzi drept „cel mai neînfricat dintre popoare”.

Ravenna mai găzduia încă un guvernator imperial care ținea piept longobarzilor de-a lungul estuarului Padului. În superba Catedrală San Vitale, altarul era înconjurat de mozaicuri ce acopereau partea inferioară a pereților absidei, înfățișîndu-i pe Iustinian și Teodora în toată maiestatea lor imperială. Imaginea cuplului imperial și a anturajului său, participant discret dar nelipsit la fiecare slujbă oficiată, actualiza în Italia septentrională provocarea lansată de ideea unui imperiu universal. Statul reprezentat de exarhul din Ravenna nu era orice stat, ci *sancta respublica*, „sfînta comunitate”. Imperiul „Roman” existent, extins de Iustinian în vestul Mediteranei, era singura monarhie creștină ce avea dreptul imemorial și incontestabil la hegemonia universală. Toate celelalte semnificau, în grade diferite, doar niște uzurpări „barbare”, a căror legitimitate depindea, în ultimă instanță, de recunoașterea primită din partea împăratului de la Constantinopol.

Roma fusese lăsată în mîna papei, care asigura hrana oraşului. Peste 400 de domenii, „patrimoniul Sfîntului Petru”, majoritatea localizate în Sicilia, contribuiau cu dări în alimente şi bani la întreţinerea Romei, pentru răscumpărarea şi strămutarea refugiaţilor din centrul Italiei şi pentru plata garnizoanelor imperiale. Papa şi episcopul Ravennei erau bancherii Imperiului Roman de Răsărit în Italia: ei erau singurii în stare să împrumute bani unei administraţii falimentare. Dar Roma era totodată şi un oraş „imperial”. Noile mozaicuri cu care fuseseră împodobite bazilicile ei o afirmau cu claritate :

Fie ca duşmanii numelui Romei să dispară din toată lumea prin puterea Sfîntului Petru¹.

Regatele din Apus – Francia şi Spania vizigotă – păstrau un respect lucid faţă de capacitatea Imperiului Roman de Răsărit, chiar în starea de slăbiciune actuală, de a destabiliza orice regim, oricînd găsea de cuviinţă. Prin preajma anului 660, un preot trimis de Roma în Britannia a fost reţinut în Francia ca agent al Romei răsăritene, sub acuzaţia de a fi fost pus să instige regii saxoni împotriva francilor. Cea mai dramatică transformare religioasă din bazinul vestic al Mediteranei – adoptarea finală a catolicismului ca religie a statului vizigot, din anul 589 – s-a înfăptuit aproape complet independent de episcopul Romei. Convertirea a fost generată, în mare parte, de nevoia de a-i înfrînge pe romanii răsăriteni cu propriile lor arme. O dată devenit regat catolic, Spania vizigotă se putea declara egala Romei răsăritene în cadrul „Sfîntului Commonwealth”.

E greu de estimat cu exactitatea starea de degradare a Italiei. Cert este că în anul 590, cînd Grigore a fost înscăunat papă la Roma, la vîrsta de 50 de ani, un anumit *ancien régime** din Italia dispăruse cu desăvîrşire, luînd cu sine o formă aparte de creştinism, proprie claselor superioare. De la abdicarea lui Romulus Augustulus, în anul 476, pînă la sosirea armatelor lui Iustinian în anul 534, Italia rămăsese vizibil „romană” datorită dominaţiei unui grup restrîns de mari proprietari de pămînturi, membri ai vechiului Senat al Romei. Cu relaţiile lor ce se întindeau în toată Italia şi vastele lor domenii, „romanii Romei” eclipsau clerul bisericilor locale şi nobilimea provincială mai puţin însemnată. Spre deosebire de magnaţii provinciali ai Galliei, ei nu au simţit nevoia să pună stăpînire pe Biserică prin preluarea de demnităţi episcopale : episcopii au rămas personaje modeste, clienţi ai potentatilor Romei. Între aceste mari familii şi nobilimea mărunţă de ţară, mai puţin rafinată,

* În franceză în original (n.t.).

relațiile nu se caracterizau printr-o prea mare afecțiune. Drept consecință a izolării lor, „romanii Romei” au pierdut totul în războaiele implicate de recucerirea iustiniană. Proprietățile lor au fost devastate, iar ei au fost marginalizați de noua alianță dintre „oamenii împăratului” veniți din Constantinopol – funcționari și militari – și frusta aristocrație rurală. Pînă la sfîrșitul secolului al VI-lea, cele două grupuri au format o nouă societate italiană, la fel de vădit dominată de războinici neinstruiți ca și regiunile ocupate de „armatele” longobarzilor.

Evoluția a determinat dispariția înaltei societăți și, totodată, a tipului de cultură și religie propriu unei asemenea clase. Pînă pe la 550 d.Cr., existaseră fonduri, mai ales la Roma, pentru acoperirea costurilor enorme ale bibliotecilor care adăposteau, copiau și puneau în circulație lucrările din ce în ce mai numeroase ale literaturii creștine. Filozoful și teologul Boetiu (480-524) a putut lucra într-o astfel de bibliotecă romană, unde lumina, filtrată de ferestrele de alabastru, se răsfrîngea pe rafturile înșesate de cărți în greacă și latină. El a transpus în latină lucrări dificile ale filozofiei grecești. Încarcerat și așteptîndu-și execuția pentru trădare, în anul 524, a scris *Mîngîierile filozofiei*, care avea să domine sensibilitatea Evului Mediu creștin tocmai pentru că nu purta pecetea creștinismului: scrutarea relației dintre Providență și mizeria umană, cît și glorificarea curajului înțeleptului singuratic surprindeau mai profund componenta cu adevărat universală a condiției umane decît discursul vreunui grup religios.

Se cuvin menționate, ca o recunoaștere adusă aspirațiilor neabătute ale creștinilor erudiți din Italia, strădaniile acestora de a profita de orizonturile largi deschise în primele decenii ale recuceririi iustiniene. Casiodor (490-583) servise ca purtător de cuvînt al regilor ostrogoți în Ravenna. El a traversat o perioadă plină de dezamăgiri la Constantinopol, asistînd la scăderea tot mai evidentă a interesului pentru Italia la curtea imperială. A revenit, totuși, în Italia animat de mari speranțe și a întemeiat pe proprietatea sa o mănăstire pe care a numit-o, după iazul învecinat, Vivarium, lîngă Squillace (în apropiere de Catanzaro de astăzi), în extremitatea sudică a Italiei. Cu fața spre Marea Ionică și apărată de un lanț muntos abrupt, Vivarium era așezată printre livezi, în preajma unui izvor vesel, și constituia centrul unei proprietăți bine organizate, susținută de dările unei țărâni ce se achita conștiincios de obligațiile ei. Casiodor își propusese să creeze o „mică cetate a lui Dumnezeu”².

Cînd și-a expus năzuințele în lucrarea *Instituțiile literaturii divine și umane*, redactată în anul 550, Casiodor își privea mănăstirea ca pe un

lăcaș în care scrierile clasicilor literaturii creștine latine puteau fi copiate și puse în circulație, unde se traduceau opere grecești iar cunoștințele elementare de gramatică latină și analiză retorică erau cultivate ca o condiție *sine qua non* pentru înțelegerea și copierea corectă a Scripturilor. Mici manuale, întocmite minuțios în maniera „fără profesor” și concepute pe măsura nevoilor cititorului obișnuit, puneau cultura unei lumi ce se pierdea în negura timpurilor la dispoziția unei generații mai puțin privilegiate, ce nu mai putea conta în orașele ei pe prezența profesorilor care să explice prin viu grai textele complicate. Larma citadină însemna altădată și vocile profesorilor din localitate, care, în cubiculele separate printr-un paravan de la capătul forumului, se foloseau de joardă ca să le bage în cap elevilor dificultățile subtile ale latinei. Vocile lor amușiseră în mai toată Italia. Profesorii erau greu de găsit. Dacă supraviețuiseră, se aflau acum în rîndurile clerului sau în mănăstiri, așadar printre oameni care puteau consacra prea puțin timp explicării verbale a tainelor gramaticii latine. În consecință, manualele au căpătat o viață proprie. Ultima dată cînd auzim de Casiodor, el împlinise vîrsta de 81 de ani. Se întorsese la „prieteni mei, ortografii”: călugării săi aveau acum nevoie de un manual de ortografie latină elementară. Ei proveneau dintr-o generație de după război, pentru care erudiția tihnită, cultivată de *ancien régime* în Italia, aparținea trecutului³.

În peninsula se menținuse însă, pînă în perioada tinereții lui Grigore, un stil de viață creștin care oferea încă multă libertate laicului evlavios. În această privință, Grigore încă aparținea creștinătății romane răsăritene pe care tocmai am prezentat-o. El împărtășea convingerea fundamentală a acesteia, după care vocația către sfințenie a laicilor nu era cu nimic mai prejos decît cea a călugărilor. Îi împiedicau însă așa-numitele *curae*, „grijile” variate ce însoțeau existența tuturor indivizilor supuși obligațiilor față de societate. Timpul neîmpovărat de asemenea griji constituia condiția preliminară esențială pentru cei cuprinși de căință și de fiorul apropierii de Dumnezeu – timp pentru formarea unor noi „deprinderi ale inimii”, timp pentru rugăciune, pentru a căuta îndrumare și mîngiere din partea sfinților, timp pentru lectura individuală a Scripturii cu aceeași atenție cu care erau citite edictele imperiale, „pentru a învăța din cuvintele lui Dumnezeu cum poate fi cunoscută inima Lui”⁴.

În acest tip de pietate, ce presupunea educație și tihnă, femeile erau mai mult decît egalele bărbaților. Oricum, ele constituiau modelul nemărturisit al comportamentului masculin. Izolarea femeilor din înalta

societate furnizase tiparul, vechi de secole, al stilului de viață la care bărbații pioși se străduiau din răspuțeri să ajungă. Bărbații erau legați de rolul lor public. Le venea astfel mai greu decât femeilor să suporte o existență văduvită de aspectul public, pentru a duce o viață semi-retrasă, în lume, dar nu lumească. În familia lui Grigore, alternanța dintre notorietatea publică și izolare trecea drept un lucru firesc. Bunicul lui, papa Felix al III-lea (526-530) construise prima biserică – actuala San Cosma è Damiano – înălțată în Forul roman. Marea inscripție din absidă precizează în mod limpede că biserica întrușipa cadoul somptuos, eminamente public, oferit de Felix așa-numitei *plebs* a Romei. Cu toate acestea, mătușile lui Grigore trăiau retrase în pioșenie, la adăpostul palatului familiei. Era o viață cu hotare fluctuante. Sentimentul de *noblesse oblige*, și nu zidurile mănăstirii, le ținea pe tinerele fete departe de „lume”. Cea mai tânără dintre mătuși s-a răzvrătit și s-a căsătorit, alegînd pe nimeni altul decât pe administratorul proprietăților familiei – un ambițios membru al micii nobilimi de țară, ce fusese ținută la distanță vreme îndelungată de marile familii ale Romei⁵

Cînd și-a asumat demnitatea laică de prefect al Romei, în anul 573, Grigore credea că stă în puterile lui să ducă viața unui mirean cucernic. Abia mai tîrziu s-a hotărît să se călugărească. Decizia lui se datora neliniștii. Simțea că îi lipsea forța morală necesară pentru a îmbina traiul „grijilor” publice cu vocația religioasă, după modelul multor laici din Roma, din Constantinopol și din alte părți. El a transformat casa părintească din Clivus Scauri, de pe Aventin, într-o mică mănăstire închinată Sfîntului Andrei. Se spune că mama lui obișnuia să aducă porția zilnică de mîncare de legume, servită pe unicul platou rămas din argintăria familiei⁶.

Grigore auzise de *Regula* Sfîntului Benedict, dar mănăstirea lui nu era un conac de țară, așa cum erau mănăstirile Sfîntului Benedict, ci un centru de asceză necruțătoare și de instruire asiduă. Grigore și-a ruinat sănătatea din cauza privațiunilor: din acel moment, energia lui a fost continuu măcinată de boală. Cum se cuvenea unui om cultivat din perioada romană tîrzie, el respira înțelepciunea trecutului, mai ales prin prodigioase adînciri în lectura scrierilor Sfîntului Augustin. Iată cum arăta viața pentru care se considera potrivit – o viață lipsită de „griji”. Lesne de înțeles dezamăgirea amară cu care Grigore – omul care voise să evite vulnerabilitatea laicului pios la grijile lumești – a revenit, din plin și definitiv, exact la acest tip de existență. Intrarea în rîndurile clerului roman semnifica reîntoarcerea în cel mai strict sens la viața

publică. Grigore a fost făcut diacon al Bisericii romane și trimis la Constantinopol în anul 579. Dată fiind atmosfera glacială de la curte și dezinteresul ei față de Italia, Grigore a găsit timp să-și continue existența retrasă. Mai târziu a pretins că nu cunoștea limba greacă. Dar respectiva afirmație se situa în contextul dezmințirii de către Grigore a paternității scrierilor care circulau în grecește sub numele lui⁷. Deși latini, Grigore se aștepta ca episcopul Romei și reprezentantul lui să aibă un cuvânt de spus în viața teologică a capitalei. În lumea greacă, marile fețe ecleziastice erau lăudate pentru „degetele fine, croite pentru scrieri pe marginea chestiunilor dumnezeiești”⁸. Eutychius, patriarh al Constantinopolului pe timpul misiunii lui Grigore, se remarcase de la bun început pentru că a dăruit exemplare ale tratatelor sale de teologie membrilor marcant ai societății Constantinopolului. El le-a împărțit

prin casele senatorilor de vază, atât bărbaților, cât și femeilor... iar împreună cu cartea sa, le-a trimis mesajul „Citiți și învățați”⁹.

Grigore a evitat cu bună știință acest fel de a acționa. Stabilît în palatul trimișilor papei, Grigore s-a mulțumit să strângă un mic grup de latini în jurul său, adresându-li-se precum un stareț călugărilor săi. Le explica mesajul „moral” – adică, mesajul referitor la desăvîrșirea spirituală – conținut în cartea lui Iov. Lucrarea *Moralia in Iob* ne înfățișează un om care se hotărîse să așeze etica, și nu teologia în centrul gândirii sale. Astfel, Grigore arată că intenționa să abordeze un subiect care îi preocupase pe moralistii romani încă din timpurile lui Seneca – chestiunea puterii, a grijilor și îndatoririlor pe care le incumbă aceasta.

În anul 590, soarta lui Grigore a fost pecetluită : el a devenit papă. „Sub pretextul de a fi înscăunat episcop, am fost atras din nou în lume.”¹⁰ Pînă la moartea sa, în anul 604, viața lui Grigore poate fi sintetizată într-o singură frază a cărții lui Iov (*Iov* 26, 25) : „Înainte de Dumnezeu, umbrele răposaiilor tremură sub pămînt, iar apele și vietățile din ape se înspăimîntă”¹¹. Ca om ce se refugiase vreme de ani buni în pacea contemplativă a reclusiunii monahale, Grigore s-a simțit strivit de presiunea enormă ce apăsa asupra tuturor episcopilor catolici în secolul al VI-lea, mai ales asupra celor care sprijineau colosala structură a statului roman din Răsărit.

Unicitatea lui Grigore și importanța hotărîtoare a scrierilor sale pentru viitorul Europei Occidentale vin din faptul că el a fost singurul care a abordat constant, cu o rară combinație de finețe scolastică și adîncă neliniste personală, problematica exercitării puterii :

Ars artium regimen animarum : păstorirea sufletelor este arta ce le încununează pe toate celelalte¹².

Sintagma va da tonul unei scurte lucrări, apărută în anul 593, *Regula Pastoralis*. Grigore s-a încredințat că ea se va bucura de o răspîndire largă. În curînd va ajunge să fie cunoscută și în Francia, ba chiar să fie tradusă în grecește. Ea expune viziunea lui Grigore asupra epocii sale.

Un lucru era sigur – în lumea lui Grigore puterea se instaurase definitiv. Grigore trăia într-o lume în care creștinismul se extinsese asupra tuturor aspectelor existenței. Într-o astfel de lume, puterea însemna atenția închinată deopotrivă celor mai elevate, cît și celor mai mărunte aspecte ale vieții. Idealul lui Grigore era întruchipat de figura Sfîntului Pavel, un om care știuse să îmbine constant culmile contemplației mistice cu problemele legitimității mariajului și chiar ale perioadelor cuvenite raporturilor conjugale. Contemplativul Pavel pătrunsese „în al treilea cer” ; „și totuși el se apleacă cu înțelegere izvorîită din inimă asupra patului conjugal al omului de rînd”¹³.

Cheia ideii de putere spirituală a lui Grigore se traducea prin *condescensio*, coborîrea plină de afecțiune la nivelul fiecărui credincios al Bisericii creștine. Însemna „condescendență” în cel mai bun sens al cuvîntului : evoca actul fulgurant prin care Dumnezeu însuși se pogorîse pe pămînt pentru a intra în contact cu umanitatea în persoana lui Isus Cristos și anula separarea dintre viața contemplativă și lumea răvășită de griji. Asemenea griji nu mai constituiau abateri dezastruoase și degradante, ecouri ale căderii originare a sufletului din starea de grație, ci „griji de stat”. Contemporanilor le-a fost pusă la îndemînă o înțelepciune contemplativă, hrănită de comuniunea cu Dumnezeu și întemeiată pe o îndelungată meditație asupra Scripturilor : ea era menită să inspire un tip de regulă echilibrată scrupulos pentru nevoile fiecărui individ. Iar în viziunea lui Grigore, nevoia fiecăruia era dată de sfințenie – progresul spiritual care avea să ducă, dincolo de această viață, la fericirea radioasă a împărăției Domnului.

Grigore s-a inspirat profund din gîndirea lui Augustin, dar el era departe de a fi doar un epigon. Reflecțiile lui asupra puterii spirituale erau mult mai pragmatice și mai consecvente decît ale lui Augustin. *Regula Pastoralis* avea claritatea și ascuțimea unui diamant. Gîndirea mai puțin consistentă a lui Augustin (un intelectual prin fire, care a scris într-o epocă în care creștinismul nu-și arogase încă monopolul deplin al puterii) era concentrată cu o duritate cristalină în reflecțiile lui Grigore asupra propriei sale experiențe. Grigore era conștient că atît el, cît și

colegii săi trebuiau să exercite în mod real puterea. „Dumnezeu este prea puternic, dar nu leapădă pe nimeni” (*Iov* 36, 5)¹⁴.

În consecință, tradiția antică a preocupării dedicate sinelui a suferit o transformare. Respectiva tradiție înclinase în favoarea desăvârșirii singuratică de sine a înțeleptului și arătase o stîmjenitoare susceptibilitate față de patimile trezite de exercițiul puterii. O dată cu Grigore, tradiția a abandonat această reticență. Bazată pe *condescensio*, preocuparea austeră, ascetică, pentru sinele propriu, se preschimba într-o preocupare față de ceilalți.

Puterea a fost reabilitată, de vreme ce ea devenise putere asupra sufletelor. Era un mandat folosit pentru propășirea binelui comun – mîntuirea tuturor credincioșilor ; un mandat a cărui îndeplinire solicita o excepțională finețe. O dată ce toți oamenii erau egali între ei ca urmași deopotrivă încărcați de păcat ai lui Adam, păstoria celor mulți de către cei puțini trebuia să se întemeieze pe pretenții îndreptățite de înțelepciune personală. Aici e de găsit originea paradoxului persistent al lui Grigore în *Regula Pastoralis* (*Cartea regulei pastorale*). Cartea părea să dea populația creștină a Europei pe mîna unei elite imper-turbabile de „doctori ai sufletului”. Păstorii de suflete trebuiau să fie indivizi înzestrați cu vechea și aproape nefireasca abilitate a medicului de a „mirosi”, cu un nas fin, frisoanele și afecțiunile morale ascunse adînc înăuntrul sufletului¹⁵. Era un ideal de căutare ce părea să-i supună pe toții creștinii ochiului scrutător al unor experți spirituali. Dar Grigore a susținut în toate scrierile sale idealul de *rector* creștin pentru a atrage atenția colegilor săi să-și ia în serios îndatoririle. Judecați după asemenea criterii, mulți episcopi nu erau cu nimic superior laicilor : dacă nu dovedeau pricepere în păstoria sufletelor, ei nu erau cu adevărat episcopi.

Ei și-au ales rege fără voința Mea, și-au pus căpetenii fără ca Eu să fi știut (*Osea* 8, 4)¹⁶.

Simbolistica medicală din *Regula Pastoralis* constituia o provocare. Grigore considera că succesiunea perpetuă dintre păcat și răscumpărare, care menținuse vreme de secole unitatea comunităților creștine, necesita forme de conducere ce nu puteau fi asigurate decît de persoane pe care, în zilele noastre, le-am numi „profesioniști”, eventual chiar „tehno-crați”. Nu era o sarcină pentru amatori. Iar de amatori – magnați deveniți episcopi în Gallia și oameni ai împăratului cocoțați în scaunele episcopale ale Italiei și Imperiului Roman de Răsărit – Grigore se temea cel mai tare. În *Regula Pastoralis* îi avertiza să se gîndească de două ori

înainte de a-și asuma neasemuita „povară a demnității pastorale”. Cei care conduceau Biserica trebuiau să știe cum și de ce conduc, căci aceasta urmau să facă.

În spatele rigorii neînduplecate a lui Grigore se ascundea faptul că Biserica creștină adăpostea acum un număr de comunități restrânse ca dimensiuni, dar foarte semnificative, în care puterea asupra sufletelor era exercitată în forma ei absolută – mănăstirile. Grigore însuși fusese abatele unei mici comunități monahale. El experimentase puterea starețului: era o putere înfricoșătoare. Într-o anumită ocazie, de pildă, a trebuit să lase un călugăr să moară în singurătate, fără alinarea confrăților, din cauza căderii, o singură dată, în păcatul avariției. El cunoștea *Regula* lui Benedict, doar una dintre numeroasele reguli monastice care circulau la Roma. În cazul unora dintre ele (precum *Regula maestrului*), tocmai anonimul celor care le alcătuiseră le conferea un plus de autoritate. Ele concentrau înțelepciunea de-o viață a unor maeștrii recunoscuți în arta sufletului.

Pentru Grigore, Benedict era o figură desprinsă dintr-un trecut ce se pierdea în depărtare. El murise în jurul anului 547. Mănăstirea lui din Monte Cassino nu mai exista. Fusese distrusă de o incursiune a longobarzilor. Povestea vieții lui Benedict a ajuns la Grigore precum sunetul fantomatic al clopotelor unui oraș scufundat, dintr-o lume anterioară impactului furibund al longobarzilor. Dar aceasta conta prea puțin. Lectura *Regulei* lui Benedict era în măsură să dezvăluie esența personalității sale. Grigore a fost mai cu seamă impresionat de rara *discretio* a lui Benedict, de fermitatea inspirată a intervenției unui abate ce știa să-și călăuzească minuscula turmă de călugări în orice împrejurări spirituale sau materiale. Fiecare călugăr era legat de stareț și de confrății săi printr-un cod aparte, sintetizat într-o singură sintagmă: *obedientia sine mora*, „supunere fără nici o ezitare”. În *Regula* lui Benedict, puterea absolută asupra sufletelor presupunea integritatea absolută a scopului și claritatea absolută a obiectivului final¹⁷.

Erau mănăstiri mici ce adăposteau rareori mai mult de treizeci de suflete. Călugării duceau un trai comun, la fel de apropiat ca cel al colegilor de celulă dintr-o închisoare modernă. Ei se cunoșteau în intimitate și, câteodată, din nefericire, se urau cu aceeași intensitate exacerbată. Călugării nu scăpau niciodată de privirile confrăților. La Compludo, în nord-vestul Spaniei, starețul obișnuia să zăbovească un răstimp în dormitorul comun al mănăstirii la căderea nopții, supra-veghind paturile,

astfel încît, cercetînd îndeaproape fiecare călugăr, să învețe cum să se poarte cu ei după firea și meritele fiecăruia¹⁸.

Nu ne putem face iluzii asupra abilităților cerute unui adevărat *abbas*, „părinte”, pentru a conduce asemenea grupuri înghesuite. Printre călugării săi, respectivul *abbas* îl reprezenta ca „părinte” pe Dumnezeu Tatăl. Pentru ca spusele sale să dea roade în sufletul fiecărui călugăr precum însuși harul Domnului, starețul

trebuie să deosebească o situație de alta, îmbinînd blîndețea cu mustrările, asprimea unui dascăl cu duioșia unui tată... și să nu uite niciodată cît de anevoios, cît de trudnic este să trebuiască să domnești peste suflete și să faci față atîtor firi diferite¹⁹.

Grigore a plasat exercițiul autorității starețului, cel mai intim și mai pătrunzător model de putere la îndemîna experienței creștine a timpului său, în centrul tuturor exercițiilor de putere din comunitatea creștină. Se profila astfel o concepție de o alarmantă deschidere și cu o arie de aplicabilitate potențial universală. Deși reprezentat cel mai adesea de un episcop, prelat sau de un abate, așa-numitul *rector*, cîrmuitorul de suflete imaginat de Grigore, putea fi întruchipat de orice laic atins de sfințenie, orice magnat local pios sau rege creștin. Într-o manieră diferită dar strict echivalentă, înfăptuiau cu toții același lucru : Dumnezeu le oferise prilejul să-și exercite autoritatea în sprijinul singurului scop adevărat al societății creștine, mîntuirea sufletelor.

Astfel se explică influența de larg ecou a scrierilor lui Grigore pe toată durata Evului Mediu timpuriu. Așa cum o unică limbă oficială ajunge să predomină în scurt timp într-o regiune caracterizată de o mare diversitate de graiuri locale, concepția premeditat nediferențiată a lui Grigore referitoare la așa-numitul *rector* creștin a dobîndit în secolele al VII-lea și al VIII-lea o remarcabilă valență universalistă. Într-o lume occidentală ce devenise un mozaic de sisteme politice contrastante, ea furniza cel mai mic numitor comun pentru o definiție a exercițiului creștin al puterii, validînd aspecte variate ale unor forme de autoritate foarte diferite. Accentul deosebit conferit de Grigore responsabilităților cîrmuitorului în privința sufletelor supușilor lui a insuflat un plus de solemnitate și stringență impresionantei legislații de inspirație romană a regilor vizigoți ai Spaniei. În același timp, sublinierea maleabilității, generatoare de consens, cerută unui *rector* creștin se adresa autorității mai ezitante a căpeteniilor celtice din îndepărtatul nord non-roman. Cu un discurs despre putere de o asemenea coerență, articulat de scrierile

unui papă ce se bucura de o copleșitoare autoritate literară în întreaga lume latină (lucrarea *Moralia in Iob*, de pildă, fusese reeditată într-o formă prescurtată atât în Irlanda, cât și în Spania pînă în jurul anului 660), relevanța Imperiului Roman creștin actual ca model de stat creștin s-a diminuat simțitor. Referindu-se nediferențiat la episcopi, stareți și regi, în termenii unei arte creștine comune de cîrmuire a sufletelor, Grigore a creat premisele pentru un limbaj paneuropean al elitei conducătoare în secolele următoare. Inspirat de *Regula Pastoralis*, clerul instruit simțea că lui îi revine misiunea de a conduce, la fel de limpede și de atotcuprinzătoare precum cea care inspirase odinioară clasele conducătoare ale Imperiului Roman.

Dar să nu anticipăm. În lumea antică, conducătorii inițiau un curent nu prin cărți de politologie, ci prin felul în care ei înșiși interacționau cu supușii lor în situațiile cele mai concrete. În această privință, Grigore și-a jucat desăvîrșit rolul. Ioan Persanul a vizitat Roma venind din nordul Irakului. Cînd s-a înclinat pentru a face plecăciunea reverențioasă de rigoare, Grigore l-a oprit : papa nu era un „stăpîn”. Apoi Grigore s-a aplecat către el și a pus cu mîna lui trei monede de aur în palma călugărului²⁰. Corespondența lui Grigore relatează aceeași povestire. Ea pune în evidență un anume stil de conducere. Cele 866 de scrisori ce ni s-au transmis, adunate în *Regestum*, *Registrul de corespondență*, nu reprezintă decît vîrfurile icebergului. În afară de corespondența purtată cu Curtea de la Constantinopol și cu ceilalți monarhi apuseni, Grigore, în calitatea sa de papă, era centrul unei rețele de patronaj și al unei structuri administrative ce se întindea din Marsilia și Sardinia pînă în Sicilia și Cartagina. În timpul pontificatului lui Grigore, la Roma trebuie să s-au scris cel puțin douăzeci de mii de scrisori. Aproximativ 63% erau rescrieri – răspunsuri la petițiile ce solicitau lămuriri în chestiuni administrative și ecleziastice ; probabil că implicau delegații la Roma și audiențe solemne similare celei din episodul cu Ioan Persanul.

În fiecare an, copii ale scrisorilor expediate erau selectate de însuși Grigore, urmînd ca apoi să fie transcrise într-un volum mare din hîrtie din papyrus. Scrisorile, așa cum ne-au parvenit în *Regestum*, constituie memoriile lui Grigore din anii pontificatului său. Ele depun mărturie pentru un stil distinctiv de guvernare. Cuvîntul „subtil” reapare frecvent în nenumărate contexte. Precizia, rafinamentul, curtoazia elaborată, puse în circulație în teritoriu de reprezentanți aleși, de formație exclusiv clericală sau monahală conformă cu preceptele lui Grigore, semnalau noua modă din Palatul Laterano. La fel și ocazionala scrisoare de

admonestare. Episcopul din Salona (Solun, lângă Split), semețul conducător al enclavei imperiale „romane” de pe coasta Dalmației, și-a justificat festinele somptuoase invocând opitalitatea lui Avraam. Grigore nu a fost deloc amuzat :

Departate de tine studiul Scripturii, departate de tine strădania să oferi îndrumare, dimpotrivă, nesocotești pînă și cele mai obișnuite canoane ale rînduirii ecleziastice²¹.

În epitaful său, Grigore a fost aclamat drept *consul Dei* : „consulul lui Dumnezeu”. Dar asemenea reminescente ale trecutului roman îi erau mai ales atribuite de către ceilalți. Grigore nu se considera „ultimul roman”. El era un *praedicator*, un om chemat să-și înalțe glasul la sfîrșitul veacurilor. Ruinele Romei joacă un rol atît de important în scrierile sale tocmai pentru că ele erau o dovadă a evidenței ; dezvăluiau limpede întregii lumi mersul grăbit și nevăzut al istoriei către dezno-dămînt. Societăți mai prospere se puteau amăgi că timpul lui Dumnezeu se oprise în favoarea lor. Însă prăbușirea zidăriei ruinate din For și, de bună seamă, starea generală a Italiei de după longobarzi reprezentau pentru oricine o „carte deschisă”. Sfîrșitul era aproape²². Ceea ce conta acum era *praedicatio* sau adunarea în Biserica creștină a rămășițelor rasei umane pentru a întîmpina temutul Scaun de Judecată al lui Cristos cu unica și sigura protecție a botezului creștin.

Era o idee menită să domine cugetul. Epoca acestei *praedicatio* a fost o epocă de o neașteptată efervescență. Asemenea luminii palide a zorilor ce se strecoară printr-o ușă, Grigore a fost martor, în timpul său, la o recrudescență temperată a puterilor miraculoase ce însoțiseră strălucitor primele fapte ale Apostolilor. În anul 594, *Dialogurile* sale – o culegere de miracole analizate într-o serie de conversații purtate cu prietenul său, Petru – vesteau lumii creștine că Italia sa natală se umpluse de curînd cu bărbați și femei de o sfințenie vibrantă, trimiși de Dumnezeu pentru a preveni omenirea. *Dialogurile* lasă să se întrevadă limpede că, pentru Grigore, un *praedicator* nu trebuia să fie episcop și nici măcar un „propovăduitor” în sens strict. Sfințenia vorbea de la sine. La vremea sa, bătrînul stareț Florențiu – rupt de lume în pădurile de lângă Subiaco, cu un urs îmblînzit ce știa întotdeauna ora exactă pentru rugăciune – reușise, la fel de eficient ca orice predicator, să apropie o întregă regiune rurală de Cristos²³.

Miracolele așa-numitei *praedicatio* începuseră într-adevăr să se manifeste pe scară largă. În anul 589, întreaga elită politică a ultimului regat non-catolic din Apus – vizigoții arieni ai Spaniei – a trecut la

catolicism. Un „popor” întreg se alăturase Bisericii. După cât ne putem da seama, Grigore a fost exclus cu bună știință din acest proces, însă acesta îi confirma cele mai puternice bănueli asupra timpului său :

Iată schimbarea plămădită de mîna dreaptă a celui Preaînalt.

A fost [scria el regelui vizigot Reccared, care trimisese oarecum cu întârziere și cu zgîrcenie o danie de cămăși săracilor catedralei Sfintului Petru] un nou miracol săvîrșit în vremea noastră. Mă chinuie remușcările, căci am fost atît de delăsător... în vreme ce, pentru a cuceri împărăția cerurilor, regii ostenesc întru adunarea sufletelor²⁴.

Grigore nu a trebuit să aștepte mult timp. Faptul că neguțătorii de sclavi se numărau, fără voie, printre cei mai eficienți misionari ai epocii ar fi un sumbru comentariu pe marginea stării Europei în Evul Mediu timpuriu. Lor li se datorează strămutarea forțată a populației întregi. În 593, Grigore văzuse cum țărani din Campania romană, „legați de grumaz precum ciinii”, erau mînați în cînduri către nord de năvălitorii longobarzi, pentru a fi vînduți negustorilor franci de dincolo de Alpi. În anul 595, aceiași neguțători aduceau în piețele Galliei grupuri de *angli*, din triburile regatelor saxone ale Britanniei. Pentru Grigore, ei aminteau în chip oportun de popoarele păgîne, cărora Evanghelia trebuia să le mai fie încă propovăduită înainte de sfîrșitul lumii²⁵

Se poate ca apariția acestor figuri triste să fi coincis cu sosirea unei solii de la regele Ethelbert din Kent, căsătorit deja cu o principesă de origine francă. Iată un „neam” care putea fi „adunat”. Grigore nu era omul care să se lase întrecut de un rege vizigot. El însuși avea să ofere *praedicatio* acestui regat îndepărtat. În anul 597, o solie neobișnuit de numeroasă trimisă de Roma și condusă de un călugăr (cu semnificativul nume Augustin) provenit din propria mănăstire a lui Grigore a primit permisiunea lui Ethelbert să se stabilească în centrul regatului său, pe ruinele unui oraș roman, numit mai tîrziu Canterbury.

Circumstanțele locale care au condus la misiunea lui Grigore aparțin unui alt capitol. Nu încapă nici o îndoială asupra aspectului profund dramatic al evenimentului, după cum a fost perceput de Grigore însuși. În luna iulie a anului 598, el îi scria colegului său, patriarhul Alexandriei :

Deși poporul englezilor, așezat la marginea pămîntului, a stăruit pînă acum în rătăcire, venerînd stîncile și pietrele, eu am hotărît... să trimit... un călugăr din mănăstirea mea să răspîndească credința printre acești oameni... Și chiar și acum ne sosesc scrisori... că atît el, cât și cei trimiși împreună cu el se învrednicesc cu asemenea minuni, încît miracolele Apostolilor par să fi reînviat în semnele înfăptuite de ei²⁶.

Zece mii de *angli*, mai adăuga el, primiseră botezul în ziua de Crăciun. Era, de bună seamă, un eveniment uimitor, pe măsura sfârșitului lumii.

Grigore s-a sfârșit din viață în anul 604, ajungând să se aștepte la orice. Dar el ar fi putut cu greu anticipa evoluțiile surprinzătoare din viitor. Într-un răstimp de un secol, într-o mănăstire pierdută de pe țărmul Mării Nordului, în apropierea Zidului lui Hadrian, a fost întreprinsă prima încercare de a-i consemna *Viața*. Streanaeschalch (Whitby de astăzi, în Yorkshire) era o mănăstire în care călugării erau conduși de o stareță. Mănăstirea fusese ctitorită pentru o doamnă cu un nume de Valkyrie, din familia regală anglică, stareța Hild²⁷ Ne-am îndepărtat mult pe parcursul unui secol de Colina Aventină din Roma. În următoarele capitole vom urmări transformările profunde ale generațiilor care i-au succedat lui Grigore I și care au făcut posibilă apariția în Nordul îndepărtat a unor noi și neobișnuite regiuni creștine.

Medicamenta Paenitentiae : **Columbanus**

În anul 593, împăratul Mauriciu a promulgat un edict ce interzicea tuturor bărbaților apti de serviciul militar să se călugărească. Grigore cel Mare a ripostat prin scrieri de protest. Un întreg stil de viață creștin era amenințat cu dispariția. Nu era niciodată prea târziu să cauți sfințenia. Într-adevăr,

sînt mulți oameni care nu vor găsi mîntuire în fața Domnului, dacă nu se dezic de toate [intrînd la mănăstire]¹.

Grigore apela la convingeri larg răspîndite într-o lume în care mănăstirile existau de secole. Firește, mirenii erau capabili de mîntuire. Dar mănăstirile existau pentru cei chemați la un stil de viață creștin mai strict și mai riguros. Atît sufletele sensibile (precum Grigore însuși), cît și marii păcătoși aveau nevoie de „convertire”. Pentru creștinii veacului al VI-lea, „convertirea” ajunsese să semnifice nu o schimbare de credință, ci una a stilului de viață. Se traducea prin intrarea la mănăstire pentru „curățirea” păcatelor.

Regula elaborate de Benedict pentru călugării săi de la Monte Cassino ținea cont de acest aspect cu o acuitate admirabilă ; erau reguli „pentru începători”. Mănăstirea era „școala de slujire a Domnului”² ; o școală primară, iar indivizii din înalta societate ce trecuseră printr-o astfel de școală știau prea bine ce presupunea ea. Într-o asemenea școală se chinuiseră să-și însușească puritatea cristalină a latinei „corecte”, sub amenințarea nuielii dascălului. Astfel, mănăstirea pretindea bărbaților în toată firea să se reîntoarcă la o școală a moravurilor. Ei trebuiau să-și supună comportamentul unei supravegheri meticuloase, însoțite ori de cîte ori era necesar de sancțiuni imediate, incluzînd pedepse corporale. Într-o societate foarte sensibilă la statut, supunerea de acest tip sub autoritatea abatelui semnifica cea mai eroică mortificare de sine. După

spusele unui om familiarizat îndeaproape cu învățătura lui Benedict, mult mai austerul călugăr irlandez Columbanus :

de bună seamă, disciplina pare de neîndurat unor bărbați aspri, ca ei să nu iasă niciodată din cuvîntul altuia³.

Garanția prestigiului mănăstirilor era dată chiar de viața extrem de disciplinată a monahilor. Ea conferea călugărilor reputația unei puteri inestimabile în rugăciune. Într-adevăr, prin prisma puterii rugăciunii, femeile – ca maici – erau superioare bărbaților. Femeile făceau adesea obiectul unei izolări deosebit de severe ; căci ele purtau în propriul lor trup „comoara” delicată a virginătății. Cu trupul neprihănit, ascuns mereu în spatele zidurilor înalte, călugărițele întruchipau chintesența imuabilității într-o lume a schimbărilor. *Regula* creată de Cezar de Arles în anul 512 pentru mănăstirea nou-înființată a surorii sale Cezaria a devenit un model și se distingea printr-o exhaustivitate meticuloasă. El a schițat în manuscris pînă și forma exactă a tunsorii impuse călugărițelor. Comunitatea condusă de Cezaria merita toată osteneala : adăpostea 200 de suflete. În general, mănăstirile de maici erau mai populate decît majoritatea mănăstirilor de călugări, pentru că familiile înstărite obișnuiau să-și plaseze acolo fiicele pentru care nu doreau să strîngă zestre. Dar, supus unei discipline de fier, se presupunea că respectivul grup avea să funcționeze asemenea unei veritabile uzine de rugăciuni. Intercesiunea permanentă a călugărițelor Cezariei în mănăstirea construită la îngemănarea zidurilor orașului se comporta ca o autentică „pavază” supranaturală în Arles, într-o vreme în care orașul avea nevoie de protecție⁴.

Mănăstirile de călugări ale epocii nu constituiau comunitățile mari, autosuficiente, așa cum le cunoaștem mai tîrziu. Multe dintre ele funcționau în vile dezafectate. Așezămîntul monahal, ce a devenit atît de bine cunoscut în Europa Occidentală, era o moștenire al peristilului deschis din centrul fiecărei reședințe romane campestre. Numeroase mănăstiri erau clădite în ținuturi periferice. Unui călugăr din Galicia trimis să păzească oile i s-a spus că singura lui opțiune era să tremure de frig pe coasta mohorîtă a dealului :

cele mai multe mănăstiri abia dacă aveau de-ale gurii pentru mai mult de trei luni, dacă erau să se bizuie doar pe pîinea de zi cu zi a ținutului, care cere mai multă trudă decît în orice altă parte a țării⁵.

Sîntem departe de marile așezăminte benedictine ale Evului Mediu și, de asemenea, de proprietățile înfloritoare de pe Vivarium-ul lui Casiodor.

Cu toate acestea, pînă și cea mai umilă mănăstire poseda un exemplar al Bibliei, iar o dată cu el, o minimă rămășiță a culturii scrise. În Italia Centrală, abatele Ecvițiu călărea pe o mîrtoagă înhămată cu un căpăstru de frînghie. Semăna atît de mult cu un țaran, încît nimeni nu s-ar fi întors să-i dea binețe. Totuși, în desaga lui purta în permanență un set complet de *codices* al Evangheliilor. Vizitatorii mănăstirii sale de la țară îi puteau găsi pe copişti la lucru⁶. Religia presupunea exercițiul scrisului. În *Instituții*, Casiodor investise însăși activitatea de copiere a Sfintelor Scripturi cu o aură mistică :

O, priveliște înălțătoare celor ce o contemplează cu atenție ! Cuvintele divine sînt copiate cu degete iscusite, astfel încît să se năruie... lucrarea Diavolului⁷.

În opinia lui Casiodor, întreaga literatură latină trebuia mobilizată în scopul difuzării Scripturilor. Toate mijloacele utilizate anterior în citirea și copierea textelor clasice aveau să fie folosite pentru înțelegerea și copierea pertinentă a Scripturilor. Asemenea unui sistem planetar recent format, ansamblul culturii latine urma să graviteze pe orbită în jurul marelui astru al Cuvîntului lui Dumnezeu.

Agenda culturală a celor mai mulți călugări era mult mai puțin ambițioasă decît cea a lui Casiodor. Pentru ei, Biblia era doar o carte sfîntă, trimisă de Dumnezeu pentru a aprinde focul în suflet. În fiecare zi, în Siria, călugări instruiți se închinau în fața crucii și își așezau Evanghelia în dreptul frunții, a ochilor și inimii înainte de a începe să citească :

Domnul să mă facă vrednic [obișnuiau să se roage] ca mintea mea să cuprindă miezul dincolo de învelișul acestor rînduri așternute cu cerneală⁸.

Pentru călugării simpli, simplul fapt de a ține cartea în mînă era suficient. Un monah din Amida, renumit pentru sfințenia sa, se mulțumea cu atît :

obișnuia să deschidă cartea Evangheliei și să se uite în ea, și dintr-o dată îl copleșeau lacrimile... nu întorcea nici o foaie, ci doar ținea cartea deschisă la predica de pe munte... sau acolo unde se vorbea despre muștrări și despre Judecata de Apoi⁹.

După cum în *Regula Pastoralis* a lui Grigore autoritatea Bisericii culmina, în mod ideal, cu păstorul de suflete înzestrat cu abilitatea imponderabilă și incomunicabilă a starețului, aceea de „scrutare a inimilor” încredințate lui, în cercurile monahale cultura culmina cu

harul divin, deopotrivă de misterios, de „scrutare a Scripturilor”, prin deschiderea minții și a inimii în fața înțelepciunii inepuizabile, inefabile, ce se ascundea dincolo de litera textului biblic.

O cultură latină profund „lumească” a supraviețuit totuși, în afara mănăstirilor, pe tot parcursul secolului al VI-lea. Regatele apusene au menținut birocrăția de tip roman. Merovingienii, de pildă, erau atît pletoși, cît și știutori de carte. Ei au reușit să combine un misticism germanic arhaic cu un control guvernamental ce necesita în continuare un permanent suport scriptic. La un nivel elementar, înscrisurile juridice redactate în latină și scrise în grafia cursivă curentă a notarilor locali au rămas documente esențiale atît pentru proprietarii de pămînturi, cît și pentru țărani. Din Africa vandală ni s-au păstrat acte de proprietate gravate pe lemn. În Castilia secolului al VII-lea, instrumente legale similare erau inscripționate pe țigle de lut. Cele două recente descoperiri fac dovada unei remarcabile continuități a normelor de drept roman de-a lungul multor secole și în regiuni diferite¹⁰.

Latina vulgară rămăsese limba vorbită de întregul bazin al Mediteranei Occidentale. Chiar și în Africa de Nord, „limba latinilor” a supraviețuit în cîteva oaze izolate ale Saharei pînă în secolul al XI-lea¹¹. În Europa mediteraneană, latina își va sărbători în acea perioadă victoria finală, înlocuind toate celelalte dialecte locale anterioare. Dacă dominația romană ar fi luat sfîrșit o dată cu epoca lui Marc Aureliu, Gallia și Spania ar fi devenit țări vorbitoare de limbi celtice, asemenea Țării Galilor și Irlandei. Începînd de pe la anul 600 și exceptînd Bretania*, această posibilitate a ieșit din discuție.

În vîrful piramidei sociale se conservase, chiar dacă mult estompată, ecuația dintre putere și marea cultură, proprie perioadei romane tîrzii. Micile orașe încetaseră să mai furnizeze centrelor de putere o sursă constantă de tineri ambițioși și cu educație aleasă, după modelul lui Augustin. Dar cei care exercitau deja puterea și-au păstrat mare parte din cultură. În familiile „romane”, rubedeniile erudite îi inițiau pe cei mai tineri în meșteșugul neprețuit al prozei și versificației latine. Toate curțile „barbare” adăposteau astfel de persoane. Cînd Venantius Fortunatus a sosit în Gallia de Nord, în anul 567, lui nu i-a fost dat să întîlnească războinici analfabeți, ci personaje ca așa-numitul *referendarius* Gogo, cancelar al curții și preceptor al vlăstarelor regale. Prin corespondența sa, elogiată pentru stilul ei „elaborat și plin de sevă”, Gogo întreținea

* N-V Franței (n.r.).

cu omologii săi din clasa conducătoare amicitii literare într-o manieră care se schimbaseră prea puțin din timpurile lui Ausonius și Paulinus din Nola. Stilul creștin „simplu”, „rustic”, recomandat de episcopi precum Cezar de Arles și Grigore de Tours era un fel de *nouvelle cuisine**, fiind deliberat promovat în chip de alternativă de către persoane care știau prea bine că trăiesc într-o lume în care supraviețuise vechea mare cultură și că mulți dintre contemporanii lor mai aplecați către cele lumești preferau oricând un sățios și tradițional „festin de cuvinte” simplității caste a latinei predicatorului creștin.

În această privință, Gallia nu se schimbaseră prea mult din zilele lui Ausonius. Până și noua elită – parțial romană, parțial francă – de *potentes* se confrunta cu aceleași opțiuni religioase cu care avuseseră de-a face contemporanii lui Martin de Tours. La rîndul ei, ea a fost tulburată de vibrantul mesaj ascetic. Dar regii franci și noua aristocrație – formată în principal din războinici ce se supuneau unui aspru cod definit de onoare și violență vindicativă – au întâmpinat dificultăți sensibil mai mari decît latifundiarii contemplativi, dezrădăcinați și esențialmente civili de la sfîrșitul secolului al IV-lea în a-și reconcilia cerințele vieții profane cu pregnantă chemare a sacrului, asociată noii mișcări monahale. Mare parte din secolul al VI-lea, regii barbari au avut tendința să lase femeilor pietatea ascetică. Caratene, regina burgunzilor, era lăudată pentru că purta o cămașă din păr sub mantia ei regală. Într-o curte dominată de războinici duri ea aducea o fărîmă de sfințenie arzătoare¹².

Sfînta regină Radegund (520-587) a acționat la o scară și mai grandioasă. Provenind dintr-o familie regală din Turingia, ea a fost adusă în Franția, în anul 532, pentru a deveni împotriva voinței ei soția regelui Clothar. Claustreată într-o vilă aparținînd Coroanei, tînăra își călăuzea companioanele în procesiuni solemne, purtînd o cruce confecționată artizanal. În cele din urmă, a reușit să se elibereze de sub tirania soțul ei și să-l înduplece pe episcopul de Soissons să o accepte drept călugăriță, datorită unui gest spectaculos prin care și-a ras părul din cap cu propriile ei mîini. În noua sa calitate, s-a remarcat prin danii de o opulență cu adevărat regală. Pelerine, bijuterii, centuri masive din aur bătute cu pietre prețioase – expresia materială a magiei regalității pentru o regină merovingiană – au fost depuse pe altarele bisericilor sau tăiate în bucăți pentru a fi trimise pustnicilor din împrejurimi. Devoțiunea ei i-a înfiorat pe admiratori. Ea îi îmbăia pe săraci, spălînd cu propriile ei mîini capetele rîioase, pline de păduchi ale cerșetorilor. Prin ea, adierea

* În franceză în original (n.t.).

sacralului a pătruns în cea mai înaltă societate a Galliei. Când s-a retras la Poitiers, în anul 561, pentru a întemeia o mănăstire proprie, a făcut uz de statutul ei de membră a „familiei princiare” creștine pentru a obține nimic mai puțin decât o relicvă din însăși Sfînta Cruce, direct de la împăratul Constantinopolului.

În Mănăstirea Sfintei Cruci a Radegunde persista parfumul delicat al curții regale. Din partea lui Venantius Fortunatus soseau poezii și coșuri pline de căpșuni. În chilia Radegunde se găsea un ghiveci cu lauri. Una dintre călugărițe a fost încîntată să recunoască sunetele unui cîntec de dragoste compus de ea în tinerețe, revărsîndu-se prin fereastră, de la o sărbătoare din apropiere. Dar mănăstirea avea țeluri serioase. Într-o vreme cînd cultul local al sfinților-patroni ai orașelor constituia cea mai intensă formă de pietate creștină în Gallia, Radegund și călugărițele ei se rugau mai curînd pentru regii Franciei și pentru regatul lor, în ansamblu¹³.

Radegund, extraordinara turingiană, s-a sfîrșit din viață în anul 587, cu numai trei ani înaintea sosirii în Francia a tot atît de remarcabilului irlandez, Columbanus. Născut în Leinster, în preajma anului 540, Colum (grațios tradus în latină prin Columbanus, „biata turturea”) era un produs al noii culturi creștine din Țara Galilor și Irlanda celtică. El fusese călugăr în așezămîntul ascetic din Bangor, situat pe malul mării la o depărtare de aproape 30 de kilometri de lacul Belfast. A sosit în Gallia cu un grup de discipoli în 590, același an în care Grigore cel Mare, om din aceeași generație cu el, a devenit papă la Roma. Lui Columbanus nu i-au lipsit niciodată cărțile. El cunoștea *Regula* lui Benedict, iar în curînd a primit *Regula Pastoralis* a lui Grigore. Era, după spusele lui, o carte „mai dulce ca mierea pentru cei aflați la nevoie”, recunoscînd astfel în Grigore un maestru în arta sufletului. Dar Roma rămînea pentru el un oraș îndepărtat, așa că a ales să rămînă în regiunile de graniță din nord, aflate sub patronajul regilor non-romani. Între anii 590 și 610, s-a stabilit la Luxeuil, în Vosgi. Ulterior, a traversat Alpii de-a lungul Rinului ajungînd la Bobbio, loc ce-i fusese dăruit de regele longobarzilor, în extremitatea nordică a munților Apenini. A murit în anul 615.

Columbanus nu a crescut într-o țară „creștină”, în măsura în care Francia se putea pretinde un regat creștin. Sentimentul solemn al comunității publice ce evoca, chiar dacă la o scară mai redusă, măreția unui Imperiu Roman „ortodox”, nu se regăsea în Irlanda. Într-un ținut cu așezări dispersate, enclavele efervescente ale învățăturii și rîvnei creștine ieșeau în evidență pe fondul tradițiilor precreștine omniprezente.

Născut dintr-o mamă creștină, Columbanus a fost sortit a intra în rîndurile clerului. El a fost încredințat (ca unui tată adoptiv, după datina irlandeză) unui *fer léighinn*, un „om cu știință de carte” – un dascăl ce stăpînea noul meșteșug exotic de a citi în latină. Un nivel superior de pregătire în cultura latină nu era exclus în Irlanda. Dar comunitățile unde erau predate asemenea rare abilități rămăseseră încastrate într-o societate eminentamente păgînă în care predomina cultura orală, și nu se deosebeau prea mult de acele *emporium* ce răsăriseră în aceeași perioadă pe țărmurile Britanniei și Irlandei, din Tintagel în Cornwall și pînă la Whithorn în sudul Scoției. Unui om în floarea vîrstei, aflat în căutarea desăvîșirii creștine, cum era Columbanus, îi venea mai ușor să-și transfere cultura latină de cealaltă parte a mării, în Gallia, decît să-și găsească locul în peisajul profan neînhibat al Irlandei.

Columbanus a adus cu sine în Francia mentalitatea enclavei, fiind animat de sentimentul apartenenței la o minoritate superioară. Păstrînd un devotament înverșunat față de dascălii săi și față de neprețuitul corp de scrieri însușite anterior, Columbanus i-a șocat pe episcopii galici locali, sărbătorind Paștele la o dată diferită de toți ceilalți. Era data „adevărată”, cu care fusese obișnuit în Irlanda. Maeștrii lui din Bangor consideraseră drept „ridicol” orice alt sistem de calculare a datei Paștelui. Columban i-a adresat pe dată o scrisoare lui Grigore : desigur, papa nu era la curent. Oare Grigore nu-l citise pe Sfîntul Ieronim ?

Cum se face, atunci, cu toată învățătura voastră... că îngăduiți un Paște întunecat ? Un Paște care se dovedește a nu fi Paște ?

Sau poate, se întreba el, Grigore nu avea cunoștință de „scrisoarea fără cusur” trimisă de Sfîntul Gildas (zelosul autor al lucrării *Căderea Britanniei*) către Sfîntul Vinnian, despre cum pot fi boicotați episcopii păcătoși ? E de presupus că cele două autorități ale Țării Galilor din secolul al VI-lea nu erau chiar nume vehiculate zilnic în Palatul Laterano. Nu se cunoaște nici un răspuns din partea lui Grigore¹⁴.

În ciuda firii sale necizelate și a pretenției de fi întru totul un străin venit de la capătul lumii, Columbanus s-a comportat în Francia mai degrabă ca un intermediar decît ca un inovator absolut. El a schițat o soluție nouă la problemele care începuseră să-i preocupe pe creștinii Occidentului latin. Gallia era într-adevăr o țară creștină ; dar, în opinia lui Columbanus și a discipolilor săi de mai tîrziu, ea era o țară căreia îi lipsea *medicamenta paenitentiae*, leacul eficient al disciplinei penitențiale¹⁵. Drept urmare a mișcării ascetice generate de activitățile sale și continuate ulterior de prozelitii franci, proveniți în bună măsură din

rîndurile aristocrației, prima jumătate a veacului al VII-lea se detașează ca o etapă de răscruce în istoria pietății creștine occidentale.

Stabiliți la Luxeuil, în nord-estul Burgundiei, Columbanus și călugării săi au oferit ținutului o uluitoare demonstrație de asceză. Predicile ținute călugărilor săi reactualizau într-o regiune cu un îndelungat trecut creștin accentele răscolitoare ale vremurilor eroice din vechime :

Să ne sprijinim în veci pe Domnul, pe Dumnezeu cel plin de înțelepciune, mare, nevăzut și atotputernic¹⁶.

Dar Gallia însăși se transformase. În vreme ce admiratorii Sfântului Martin proveniseră din sînul aristocrației funciare, care trăia la depărtare de centrele de putere, Columbanus s-a adresat direct curții. Știa probabil din experiența sa irlandeză că regii, curtenii și războinicii aveau mai mare nevoie de „medicamentul penitențial” decît restul oamenilor, astfel că severul său mesaj le era special destinat. Luxeuil era, de fapt, o ctitorie regală. Deși elanii și zimbrii se întîlneau la tot pasul în Vosgi, iar Columbanus însuși obișnuia să se plimbe prin pădure și să cheme fluierînd o veveriță ce i se lăsa pe gît, cuibărimdu-i-se în sutană, mănăstirea era amplasată într-o stațiune termală degradată din timpurile romane, înconjurată de statui. Marea comunitate monahală număra 200 de călugări selectați din rîndurile înaltei nobilimi a Galliei france, iar manuscrisele trădează tehnici birocratice practicate la curtea francă, folosite acum la copierea textelor sfinte. Atrăgîndu-și dizgrația protectorului său regal – eveniment previzibil și memorabil petrecut în anul 610, o dată cu refuzul de a-i binecuvînta pe fiii nelegitimi ai lui Teuderic al II-lea – Columbanus va fi nevoit să apuce calea exilului.

Conduc de stareți franci, Luxeuil a continuat să prospere ; va deveni pentru nobilimea secolului al VII-lea din nordul Galliei ceea ce Lérins fusese odată pentru romanii din Sud, urmînd să-și pună amprenta pe noua generație de curteni, așa-numiții *florentissimi enutriti*, puternica și cultivată *jeunesse dorée**, formată la curtea remarcabilului Dagobert I (623-638). Curteni influenți în vremurile lor „din lume”, acești oameni s-au retras pentru a deveni, ca episcopi și fondatori de mănăstiri, figuri locale la fel de energice și influente în Nordul franc : printre ei se numărau Eligius, trezorierul monetăriei regale (Sfîntul Eloi, episcop de Noyon între anii 641 și 660), prietenul său Audoenus (Sfîntul Ouen, episcop de Rouen între anii 641 și 684) și Wandregisil (600-668) care a întemeiat Mănăstirea Sfîntul Wandrille într-un fort regal părăsit de pe Sena. Alți

* În franceză în original (n.t.).

protectori ai noului monahism erau nobilii de țară de pe bogata vale a Senei, din jurul Parisului. Ei au ctitorit pe propriile domenii mănăstiri impunătoare, conduse de rude cucernice. O formă impresionantă de creștinism a cucerit astfel noile ținuturi interioare ale regatului franc.

Acești indivizi erau măcinați de întrebarea sfișietoare adresată cu multă vreme înainte de romanii din Răsărit sfinților lor : „Poate un laic să-și găsească mîntuirea ?”. Răspunsul oferit de Columbanus și de succesorii săi era de o duritate extremă în anumite privințe, dar îngăduitor în altele. Mirenii din cele mai suspuse straturi ale aristocrației, mulți dintre ei războinici, puteau într-adevăr să spere la mîntuire. Dar aveau să fie mîntuiți numai dacă se apropiau de mănăstiri. Își puteau spăla păcatele fie retrăgîndu-se la mănăstire și supunîndu-se privațiunilor dramatice presupuse de o asemenea existență, ori, în caz contrar, trebuiau să recurgă la rugăciunile călugărilor și să sprijine mănăstirile prin daruri generoase. În mod ideal, trebuiau să se supună cu regularitate, deși erau laici, severei auto-examinări cultivată printre călugări. Numai așa „leacul penitenței” urma să-și facă efectul, iar sufletele tremurătoare ale bărbaților și femeilor de vază aveau șansa să ajungă în siguranță în mîinile Domnului.

După criteriile perioadei anterioare, răspunsul sugera o soluție neobișnuit de individualistă. În perioada de început a Bisericii, răscurpărarea păcatelor presupunea o dramatică experiență de grup. Comunitatea „poporului lui Dumnezeu” în ansamblul ei era cea care îi excludea pe păcătoșii notorii din rîndurile sale, tolerîndu-i la periferia Bisericii în chip de categorie separată de „penitenți” și oferindu-le apoi „pacea” reconcilierii printr-o ceremonie cvasipublică condusă de episcop. Penitența era o reprezentație colectivă dramatică, ce nu renunțase la premisa că „poporul lui Dumnezeu” forma o minoritate – o insulă de lumină împresurată de umbrele lumii păgîne. Umilința excluderii temporare din comunitatea „poporului lui Dumnezeu”, urmată de ritualul la fel de public al reconcilierii era preferabilă căderii în bezna înconjurătoare.

Totuși, pînă în anul 600 d.Cr., o schimbare profundă se produsese în Occidentul latin. În mai toate regiunile, perimetrul Bisericii se confunda cu cel al întregii comunități sociale. „Poporul lui Dumnezeu” devenise mult prea numeros pentru a mai putea fi cuprins, iar simplul statut de membru al Bisericii oferea prea puțină mîngîiere. Indivizii de rînd n-aveau decît să-și păstreze convingerea că păcatele, cu excepția celor mai îngrozitoare, se lăsau compensate în ochii Domnului de participarea la ritmurile catolicismului colectiv, așa cum se dezvoltaseră ele în orașele secolului al V-lea : milostenii, postul comun, acte publice de autoînjosire penitențială erau suficiente pentru asigurarea unui loc în

împărăția cerurilor. Dar credinciosul pios, în special dacă provenea dintr-un mediu elitist, privise dintotdeauna confruntarea cu păcatul ca pe o chestiune mai primejdioasă, ce conota un profund angajament personal, fără un sfârșit previzibil, la toate nivelurilor sinelui. Ritualurile de grup singure nu puteau îndepărta „rugina păcatului”. Austeră desăvârșire de sine asociată filozofilor antici se perpetua în cercurile creștinilor „credincioși”, iar ispășirea păcatului semnifica o problemă extrem de intimă ce necesita serviciile unui expert : reclama, în termeni creștini, un „doctor de suflete”, ale cărui competențe trebuiau să fie la fel de rafinate ca cele descrise de *Regula Pastoralis* a lui Grigore.

După cum am văzut, sfinții Romei răsăritene propuseseră cu multă vreme înainte clienților laici o „mănăstire fără ziduri”. Laicii, unii dintre ei avînd conștiința încărcată de păcate îngrozitoare, puteau spera să primească *plérophoria* din partea sfîntului – asigurarea implicită că, urmînd îndrumările sale și pocăindu-se, rugăciunile în numele lor ale sfîntului le vor înlesni obținerea îndurării Domnului. Calea către iertare nu se definea prin penitența publică în cadrul comunității bisericii locale, ci printr-o relație intensă cu o singură persoană sfîntă.

Sub acest aspect esențial, creștinismul lumii celtice era mai apropiat de cel răsăritean decît de pietatea fundamental colectivă a Europei continentale. Laicii, călugării și clericii înclinau deopotrivă să se adreseze propriului „îndrumător spiritual”*, așa-numitului *anmcharae*, pentru iertarea păcatelor ; dar aceasta se petrecea într-un mediu aparte. În lumea celtică, „îndrumătorul spiritual” nu trebuia să îndeplinească doar rolul de doctor, ci și pe cel de judecător. În Irlanda, toate legile se întemeiau pe răscumpărare, orice prejudiciu avînd o rezolvare negociabilă. Complicatul sistem tarifar ce caracteriza legea celtică și germanică era impregnat de un intens și precis sentiment al onoarei. Onoarea surprindea esența volatilă a rangului social. Ea era constant lezată și reabilitată ulterior prin compensații adecvate. Compensațiile erau negociate între indivizi sau clanuri, prin gesturi reparatorii ce îmbrăcau forma unor daruri sau servicii detaliat specificate. Într-o lume violentă, era imprudent să lași un om cu „obrazul pătat” prea mult timp, iar onoarea lezată trebuia „spălată” printr-o satisfacție concretă și imediată¹⁷.

Strădania permanentă de restaurare a „onoarei” caracteristică legii irlandeze corespundea efortului neconținut al creștinului de a înfățișa

* *Soul friend* în engleză în original. Sintagma calchiază cuvîntul *ahnim-karuh* din irlandeza veche și care în mistica celtică înseamnă „povățuitor de suflet”, „îndrumător spiritual” (n.r.).

lui Dumnezeu un sine care nu mai era „întinat” de murdăria păcatului. Cele două mentalități au ajuns să converge. Într-o lume în care un roman al Romei, precum Grigore cel Mare, putea enumera treizeci și nouă de potențiale tipuri umane care aveau nevoie de competența *rector*-ului – adaptată fiecărui temperament specific, cât și opusului său – nu era nevoie să vii dintr-o societate arhaică – cu una dintre cele mai vechi culturi juridice din Europa – pentru a demonstra o fină acuitate în arta sufletului. Dar complexul sistem juridic al lumii celtice și-a adus pe bună dreptate contribuția la dezvoltarea ulterioară a noilor atitudini față de păcat și ispășire. *Penitențele* elaborate în epoca lui Columbanus dezvăluie idealul unei comunități creștine în care orice situație putea fi prezentată ca în fața unei instanțe de judecată; iar fiecărei situații îi corespundea o anume penitență. În viața cotidiană a mănăstirii, penitența lua forma postului, a recitărilor din psalmi și a flagelării. În lumea violentă în care trăiau clienții laici și chiar fețele bisericești – o lume a vărsării de sînge – erau impuse și penitențe mai drastice, ca de pildă surghiunul. Cele mai diverse ipostaze, ce compuneau substanța oricărei confruntări spirituale, erau inventariate pe îndelete în așteptarea verdictului. *Penitențele* presupuneau că în viața de zi cu zi se întâlneau mai toate păcatele, dar că orice păcat putea fi ispășit printr-o penitență adecvată:

Cel care [călugăr fiind] iubește o femeie, dar nu săvîrșește alt rău decît să schimbe cu ea cîteva vorbe, va trebui să se pocăiască patruzeci de zile. Dacă însă a sărutat-o și a cuprins-o în brațe, un an... Cel care iubește doar cu gîndul, șapte zile. Dar dacă a dat glas [iubirii sale], și nu a fost acceptat de ea, patruzeci de zile¹⁸.

Penitențele, așa cum ne-au parvenit în textele latine, nu reprezintă altceva decît coaja uscată a unor secvențe pline de viață. Penitența depindea de circumstanțe individuale, dezbătute probabil în galeză sau irlandeză, circumstanțe care ar fi în măsură să lezeze sensibilitatea modernă. Nu încap prea multă îndoială, de pildă, asupra îndeletnicirilor băieților la vîrsta adolescenței sau a felului ignobil în care laicii făceau dragoste. *Penitențele* monahale erau guvernate în plus de un puternic sentiment al pîngăririi. Mănăstirea era un loc sacru, iar trupul călugărului era un lucru sfînt. Cele mai mărunte abateri de la ordinea sacră – un șoarece în bere, impurități în mîncare, a mușca potirul pentru euharistie sau primirea pîinii euharistiei cu mîinile încă murdare de țărîna „ordinară” de pe cîmp – erau gravate în conștiința călugărului prin ispășiri corespunzătoare. Arta sacrului era o artă

superioară care nu admitea nici cea mai mică neglijență. Contribuția mentalității celtice la arta îngrijirii sufletului rezida tocmai în rigoarea ei. Orice păcat putea fi iertat, dar iertarea urma să vină numai dacă sinele era expus pe deplin ca obiect al judecății competente a unei persoane din afară.

Iată ce dorea să audă un segment influent al aristocrației france. Ispășirea penitențială se putea extinde și asupra mirenilor. Eligius și-a ispășit păcatele din adolescența petrecută la curtea regelui Dagobert (ispita trebuie să fi fost enormă în mediul profan dominat de un suveran exuberant în promiscuitatea sa, pe potriva unui pletos urmaș al unui monstru marin). Relicvele atârinate în jurul patului său, din care au început să picure stropi de ulei înmiresmat i-au dat de știre lui Eligius că, după luni de chinuitoare privațiuni individuale impuse în urma spovedaniei intime în fața unui preot, penitența lui fusese acceptată de Dumnezeu¹⁹. Însă cel mai adesea, penitentul se retrăgea la mănăstire. Mănăstirea pune la dispoziție mediul privilegiat în care se credea că era posibil să se ajungă la Dumnezeu, purificat pe deplin printr-o ispășire permanentă și tenace menită să întâmpine moartea cu un suflet „neîntinat”. În mănăstirea întemeiată de Burgundofara (603-645) lângă Meaux – cunoscută, mai târziu, sub numele de Faremoutiers, „Mănăstirea Burgundofarei” – călugărițele se spovedeau și primeau canoanele de trei ori pe zi. Spovedania regulată făcea parte dintr-un proces lent, dar sigur, de limpezire a trecutului, prin care în final întreaga ființă era pregătită să se înfățișeze, eliberată de păcate, înaintea lui Dumnezeu.

Faremoutiers a fost scena unor memorabile scene petrecute pe patul de moarte. Unei călugărițe, Sisetrude, i-a fost dezvăluit într-o revelație că mai are patruzeci de zile în care să-și ispășească păcatele. După treizeci și șapte de zile, doi îngeri i-au luat sufletul în rai pentru o *discuție* – o evaluare – a păcatelor rămase. În a patruzecia zi, îngerii și-au făcut din nou apariția. Sufletul lui Sisetrude era pregătit :

Sînt gata, stăpînii mei, sînt gata să plec și nu voi mai zăbovi o clipă în această viață plină de poveri... Sînt acum mai bine pregătită pentru călătorie²⁰.

Povestiri ca cea de mai sus reflectă o mutație profundă în sensibilitatea creștină, relevînd proximitatea nemijlocită a lumii celeilalte : lumea de dincolo de moarte și nu lumea înconjurătoare, împînzită de forțe invizibile, pe care autorii secolului al VII-lea, începînd cu Grigore cel Mare, își doriseră din răspuțeri să o descifreze. Ca toți anticii, creștinii împărtășiseră pînă atunci sentimentul că sînt învăluiți de *mundus*, un univers fizic populat de prezențe supranaturale. Lumea zugrăvită de

Grigore de Tours, de exemplu, își păstrase o mare parte din vraja antică. El scria despre un *hic et nunc* ce conținea atît insule de Paradis, cît și crîmpeie la fel de cutremurătoare ale Iadului – înfățișate în nori de pucioasă, țipete și cuprinse de focul răzbunător asociat miniei nepregatate a sfinților. Dimpotrivă, pentru Grigore cel Mare, aceste manifestări ale lumii de dincolo păreau triviale. Ceea ce conta cu adevărat era confruntarea teribilă a sufletului în clipa morții cu legiunile reunite ale îngerilor, sfinților și demonilor lacomi ce păzeau pragul Raiului și al Infernului.

Viziuni ale lumii de dincolo au început să circule pe scară largă. Ele îi preveneau pe călugării noilor mănăstiri că mîntuirea se găsea în penitența adecvată și în sprijinul plin de iubire al confrăților, strînși în jurul lor în ceasul morții. Mulți aveau nevoie de această alinare. Ca de pildă Barontus, un nobil care s-a retras spre sfîrșitul vieții la mănăstirea din Logoretum (actuala Saint Cyran-en-Brenne) în apropiere de Bourges. În anul 679, el căzut grav bolnav și în timp ce se zbătea între viață și moarte a avut impresia că sufletul său era disputat între Rai și Iad. Problema era dacă Barontus, convertit tardiv, aparținea îngerilor care îl călăuzeau spre Raiul îndepărtat sau demonilor cu colți și gheare care îi hăituiau bietul suflet pe cînd plutea în văzduh deasupra ținutului Bourges. În zbuciumul lui Barontus pe patul de moarte, întreaga sa identitate – conștientă și inconștientă – era pusă în discuție :

Binecuvîntatul Petru i-a întrebat cu bună-cuviință pe demoni : „Ce nelegiuiiri aveți să puneți în seama acestui călugăr ? ”. Demonii au răspuns : „Păcate mari ! ... A avut trei soții ... S-a făcut de asemenea vinovat de preacurvie și numeroase alte mari păcate ... ”. Și au înșirat toate păcatele pe care le-am săvîrșit din copilărie pînă acum, inclusiv cele de care uitasem complet.

În cele din urmă, Barontus a fost salvat din ghearele demonilor și i s-a permis să se reîntoarcă profund zguduit pe pămînt grație milosteniilor sale și, mai presus de toate, solidarității unei mănăstiri, ai cărei călugări – după cum i se spusese în Rai – nu fuseseră niciodată pierduți în iad²¹.

Povestirile stăruie cu precădere asupra destinului individual al fiecărui suflet în parte. Se credea că fiecare acțiune a sufletului era consemnată cu aceeași acribie cu care erau înregistrate datoriile fiscale în cataloagele de impozitare din perioada romană tîrzie. Într-o perioadă în care cunoștințele despre impozitare se diminuaseră considerabil în regatele nordice și într-o clasă de războinici în care știința de carte era puțin răspîndită,

cel puțin îngerii examinatori își păstraseră – în imaginația numeroșilor penitenți neliniștiți – rigoarea inflexibilă a birocrăției imperiale. Scrupulozitatea lor garanta, în sens pozitiv sau negativ, o nuanță mai pronunțată de individualitate – o individualitate care putea chiar include arii vaste ale sinelui uitat și inconștient, căci fiecare ființă umană era percepută ca sumă de acțiuni și intenții în esență bune sau rele.

Apartenența la marele „popor al lui Dumnezeu” nu mai era suficientă. După cum sublinia Grigore cel Mare, Dumnezeu era cel mai „subtil”, cel mai exigent dintre judecători. El nu avea să se mulțumească cu suflete imperfecte. Se năștea astfel nevoia unui foc „purificator” dincolo de mormînt. Intensitatea sublimă a focului urma să mistuie pînă și ultimele rămășițe semiconștiente ale păcatelor datorate excesului sau ignoranței din sufletele care în final aveau să ajungă oricum în ceruri. Înainte, asemenea păcate fuseseră soluționate zilnic prin milostenii în bisericile însuflețite ale epocii anterioare. Acum se credea mai curînd că erau ispășite printr-o purificare suplimentară și nevăzută, în lumea morților²².

În lumea de dincolo, solidaritatea generală a comunității credincioșilor nu mai părea să asigure o garanție suficientă pentru securitatea sufletului individual. Protecția conferită de comunitate nu se volatilizase, dar noțiunea de „popor al lui Dumnezeu” a fost redefinită. Sufletele celor temători nu au fost lăsate de izbeliște. În jurul credinciosului s-au adunat grupuri „specializate”, oferindu-i un sprijin ce provenea din legături mai intime, mai clare. Loialităților intense de grup restrîns, ce caracterizau în ansamblu societatea din Nord, li s-a recunoscut posibilitatea de a transcende dincolo de mormînt, unindu-i pe cei vii cu morții „lor” – confrăți monahali, rude sau tovărășii din anturajul suveranului ori seniorului. Comunitatea creștină timpurie, resimțită cu fervoare, dar oarecum lipsită de identitate a fost scindată într-o serie de facțiuni mai ușor de manevrat. Cele mai eficiente garanții ale mîntuirii se regăseau în grupurile mici, datoare să-și amintească sufletele unor anumiți indivizi, și nu în vastele mulțimi adunate odinioară în bazilicile orașelor din Sud; ele formau expresia cea mai convingătoare a solidarității creștine.

Idiomul ce exprima respectiva solidaritate se manifesta prin Mesa (Liturgia) catolică. După cum am văzut din dramaticul episod cu Petru Ibericul, euharistia fusese considerată dintotdeauna cel mai important ritual colectiv la care participa comunitatea în întregul ei. Sufletele răposaților erau pomenite cu acel prilej. Se credea chiar că ele stăruiau în preajma

altarului, hrănindu-și corpurile eterice cu mireasma dulce a lui Cristos conținută în potirul cu vin de împărtășanie²³. O femeie de neam din Gallia, relatează Grigore de Tours, oferea întotdeauna preotului cel mai bun vin din Gaza, renumit pentru buchetul său puternic aromat, ca să fie folosit în amintirea soțului ei. Cum preotul a băut vinul, înlocuindu-l la slujbă cu *vin ordinaire*, soțul i-a apărut în vis femeii : îi displăcea să fie hrănit cu oțet !²⁴

Simbioza dintre vii și morți, prin care vii îi „hrăneau” pe morți cu ofrande de vin și alimente, perpetuase în rîndul creștinilor tradițiile pietății antice precreștine. Acum simbioza, în care legătura de rudenie jucase un rol atît de important, presupunea ritualuri cu un caracter mai precis și mai bine determinat decît simpla ofrandă în alimente. O importanță sporită a revenit necesității oficierii unei slujbe pentru „izbăvirea” sufletelor defuncților. Cînd urmau să se confrunte cu „îndrumătorul spiritual”, iar în final cu îngerii examinatori și cu demonii, penitenții creștini nu trebuiau doar să-și „amintească” de sine, cu povara întregii vieți atîrnînd asupra lor, ci să fie „pomeniți” de cei apropiați vreme îndelungată după moarte. Mai mult, o parte esențială a procesului de comemorare reclama serviciile unui expert religios, dat fiind că numai un preot putea să officieze Mesa. Nici măcar rugăciunile călugărițelor, atît de prețuite odinioară, nu erau în stare să înfăptuiască ceea ce realiza Mesa oficiată de un preot – să smulgă sufletele de sub puterea demonilor. Astfel se explică răspîndirea neobișnuit de rapidă a creștinismului „popular” asociat cultului morților. În preajma anului 700 d.Cr., pînă și cel mai mic trib din Irlanda avea un preot propriu și se străduia să-l păstreze ; îl ținea din scurt și îi supraveghea castitatea cu mare atenție : avea nevoie în rîndurile sale de prezența unui om capabil să officieze o Mesă corectă în numele morților tribului. El trebuia să săvîrșească ritualul definitoriu pentru un grup creștin, anume „să cînte despre cele nevăzute”²⁵.

O dată cu schimbarea de mentalitate, peisajul însuși a adoptat trăsături mai pronunțat creștine, lesne de perceput în toată regiunea cuprinsă între valea Rinului și Canalul Mîneicii. Impozantele funeralii de odinioară, fie ele păgîne sau creștine, identificaseră punctul culminant al ritualului mortuar cu depunerea rămășițelor pămîntești, sufocate de opulența simbolurilor concrete ale rangului – veșminte, bijuterii, arme. Memoria creștină pretindea acum aranjamente de lungă durată, astfel că aristocrații aveau să închine sanctuarelor locale robii eliberați sau să le doneze domenii întregi în amintirea lor și a familiei. După ce

se asiguraseră prin costisitoare garanții în imobile, pământuri sau indivizi, își puteau permite luxul unei umile „înmormântări” creștine înfășurați într-un simplu giulgiu. Unii se preocupau pînă și de soarta strămoșilor pre-creștini. Astfel, la Flonheim în Renania, o familie a construit o capelă deasupra mormintelor rudelor păgîne, pentru a se încredința că vor beneficia de vecinătatea slujbei mîntuitoare. Locurile de veci ale celor din mediile mai umile s-au strămutat de pe înălțimile părăsite în tihna micilor biserici din piatră, fiecare înconjurată de propriul ei cimitir. În multe cazuri satele medievale din nordul Europei s-au coagulat în jurul unor astfel de cimitire.

Avîntul reevaluării ideii de mîntuire prin cultul morților a fost însoțit în nordul Galliei de o proliferare frapantă a numărului de mănăstiri, întemeiate pe domeniile regelui sau pe pămînturile aristocraților. Pînă pe la anul 600 d.Cr., în Gallia fuseseră înființate 220 de mănăstiri. În secolul următor, lor li s-au adăugat alte 320 de mănăstiri, îndeosebi în nord. Ele marcau transferul creștinismului în zona rurală, cu același impact hotărîtor ca acela al procesului similar petrecut în Siria, cu un secol mai devreme. Zona rurală era dominată de regii franci și nobilii de la curte. Pămînturi roditoare lucrate de țărănimea disciplinată au făcut din valea Senei și a Marnei ținuturi mai prospere și mai populate ca niciodată. Mănăstirile întemeiate pe domeniile familiei și închinat cultivării intense a memoriei morților au căpătat valoarea unor permanente pietre de hotar. Simboluri ale eternității, ele articula pretențiile regilor și ale puternicei aristocrații asupra teritoriului Neustriei, „noile ținuturi apusene” ale francilor.

Mănăstiri precum Faremoutiers și Chelles constituiau inițiative fără precedent. Erau „mănăstiri mixte” – mănăstiri de maici slujite de călugări. În astfel de „mănăstiri mixte”, primatul rangului – atotputernic printre așa-numiții *potentes* franci – a avut cîștig de cauză în fața scrupulelor vechii lumi din sud privitoare la segregția sexelor. Femei remarcabile din înalta societate guvernau peste bărbați și femei în mănăstiri care trebuie să fi fost adevărate „orașe sfinte” în miniatură, amplasate în regiuni campestre, printre holde bogate de grîu, ameliorate de tehnica bine pusă la punct a morilor de apă. Aceste mănăstiri erau departe de a reprezenta încercările timide, marcate de poziția lor marginală, ale epocii anterioare. Multe erau înzestrate cu pînă la 20.000 de hectare de pămînt. Abația din Corbie, de pildă, primea cu regularitate sub formă de daruri din partea depozitelor regale de lîngă Marsilia provizii cîstind în ulei de măsline, piele de Cordoba, foi de papirus

importate din Egipt prin Marsilia, chiar curmale sau fistic. În fiecare an, 3.650 de kilograme de mărfuri de lux luau calea Nordului spre Corbie, în cincisprezece care puse la dispoziție de către suveran. Relicve etichetate și împachetate cu grijă în mătase fină din Constantinopol și Iran erau oferite altarelor și mănăstirilor pentru a le transforma pe acestea în microcosmosuri ale legii creștine universale, instaurată cu grandoarea cuvenită în noile ținuturi din nordul Franciei.

Lumea începuse să se îndepărteze de bazinul Mediteranei. După anul 600, resursele Galliei de Nord au sporit considerabil datorită accesului francilor la estuarul Rinului și la noul comerț din Marea Nordului. Europa nord-vestică începuse să-și descopere propria ei voce. La moartea Gertrudei, stareța din Nivelles (la sud de actualul Bruxelles), în anul 658, coincidența evenimentului cu ziua Sfântului Patrick nu a scăpat neobservată; ea constituie prima referință dintr-o sursă continentală despre Patricius. După două secole, excentricul episcop romano-britanic devenise unul dintre marii sfinți ai Nordului. Faima familiei Gertrudei (din care va descinde în cele din urmă însuși Carol cel Mare) este pomenită ca fiind cunoscută „tuturor locuitorilor Europei”²⁶. Se remarcă utilizarea conștientă de sine a vechiului termen geografic pentru a desemna o nouă realitate – lumea occidentală percepută acum nu din perspectiva Romei sau a Constantinopolului, ci din perspectiva Irlandei și Franciei. Ca „Europa”, hotarele de nord-vest ale vechiului Imperiu încep să fie conștientizate ca posedând o identitate proprie, diferită de cea a ținuturilor mai puțin familiare din sud și din est. Cît de profunde au fost schimbările suferite de vechile ținuturi tradițional creștine din Răsărit în deceniile pe cînd Gertrude conducea Nivelles va constitui însă tema următoarelor două capitole.

Creștinătatea în Asia

În anul 591, un grup de turci din Răsărit a intrat în Constantinopol purtând semnul crucii pe frunte :

Au mărturisit că îl primiseră de la mamele lor ; atunci cînd o ciumă cumplită izbucnise, cîțiva creștini le-au sfătuit să-și însemne copiii cu semnul crucii pe frunte¹.

Un trib din Asia Centrală adoptase o metodă apotropaică de la creștinii statorniciți de-a lungul lanțului de oaze ce lega Persia de China.

Creștinii Imperiului Roman de Răsărit erau conștienți că trăiau într-o lume vastă. Nisibe (Nusaybin, în estul Turciei), oraș de graniță din Imperiul Persan, se găsea la treisprezece zile de călătorie în est de Antiohia. Dar se știa că, după încă optzeci de zile, se ajungea din Persia în Asia Centrală, iar după alte o sută cincizeci de zile la Hsian-Fu, capitala vestică a Chinei. Totuși, lumea aceasta putea fi stăpînită. Un neguțător excentric din Antiohia (cunoscut nouă sub numele pitoresc dar amăgitor de Cosma „Indicopleustes” – Cosma, corăbierul Indiei) făcuse comerț pe Marea Roșie pînă în Aksum și Socotra și știa de existența unor comunități creștine, stabilite în Persia de-a lungul coastei Coromandel, înaintașii „creștinilor Sfîntului Toma” din Kerala de mai tîrziu. Lucrarea sa *Topografia creștină* (redactată în jurul anului 540 d.Cr.) prezenta cu optimism un teritoriu bine delimitat. Cerul se întindea ca o enormă cupolă deasupra pămîntului reconfortant de plat. Nici o semînție necunoscută nu sălășluia la antipozii plăsmuiți de închipuirea filozofilor păgîni. Întronată deja ca religie a unui imperiu universal – Imperiul romanilor – și larg răspîndită în Imperiul Persan, religia creștină nu mai avea de cucerit, după părerea lui Cosma, decît colțurile îndepărtate ale Asiei².

Într-adevăr, generațiile care i-au urmat lui Iustinian vor trăi cu impresia că Asia se micșorase simțitor. Prezența Imperiului chinez s-a făcut simțită pînă în străfundurile Asiei Centrale, pînă în depresiunea Tarim și marea oază Turfan. De la jumătatea secolului al VI-lea, ambasadorii din Po-Tzu – Persia – vor constitui apariții obișnuite la curtea din Hsiang-Fu, iar Siria și Antiohia sînt menționate pentru prima dată în listele de toponime chinezești ale „ținuturilor de la miazănoapte” Mici comunități creștine, ce s-au adaptat diferit în timp la medii diferite, au fost angrenate în fluxul continuu de informații, mărfuri și refugiați care se desfășura pe tot traseul Drumului Mătăsii, din Antiohia și pînă în China³.

În ce privește Orientul Apropiat propriu-zis, populațiile creștine trăiau în umbra a două imperii universale – Imperiul creștin al Romei răsăritene și Imperiul zoroastriat al Persiei sasanide – cele două „reazeme ale lumii”. Hotarele lor cuprindeau o cultură relativ unitară, astfel încît creștinii Mesopotamiei și ai Siriei romane și sasanide au rămas în strînsă legătură unii cu alții, făcînd în același timp parte din imperii care propagau pînă departe în Vest și Est realizările culturale ale regiunii lor neobișnuit de dinamice. Astfel, Casiodor în Italia și-a modelat în bună parte programul cultural după cele auzite despre marea Academie creștină din Nisibe ; în timp ce traduceri din limba greacă în siriacă, realizate pe teritoriul roman, ajungeau în mai puțin de un an la episcopii din Merv, iar de acolo, mai departe, în orașele-oază din estul Turkestanului. Cosma a fost profund impresionat de vizita unui asemenea personaj, persanul Mar Aba, care călătorise nestîrjit din Iran pînă în Antiohia. Mar Aba era un reprezentant al lumii cosmopolite din Semiluna Fertilă. Viitor *katholikos* – patriarh – al Bisericii nestoriene din Persia, între anii 540 și 552, Mar Aba era un iranian convertit la creștinism, care învățase siriaca în Mesopotamia persană și greaca în Edessa romană. El s-a întors acasă în Ctesifon, capitala Imperiului Persan, povestind felul în care era oficiată Marea Liturghie în Hagia Sofia din Constantinopol. Barierele politice și chiar cele lingvistice l-au incomodat prea puțin pe cel care a bătut în lung și în lat drumurile dintre Mesopotamia și bazinul Mediteranei, asemenea unui „nou Avraam”⁴.

Ca în zilele lui Bardesan, Semiluna Fertilă rămăsese un univers deschis la ambele capete, ai cărui locuitori de o parte și de cealaltă a graniței romano-persane aveau mai multe în comun unii cu alții decît cu suveranii îndepărtați care le hotărau destinele. Situația era valabilă și pentru zona de nord, unde ambivalența regiunii de graniță se remarcă mai cu seamă în Armenia. Marile defilee din munți, ce se întindeau

între Mesopotamia și Caucaz, reprezentau un adevărat rezervor de soldați. Asemenea așa-numiților *Landsknechte** elvețieni sau muntenilor scoțieni de mai târziu, armenii ocupau o poziție proeminentă în armatele ambelor imperii. Ei aparțineau unei fascinate culturi de eroi. Iată, de pildă, cum arăta un exercițiu de aritmetică destinat elevilor armeni din secolul al VII-lea :

Am auzit de la tatăl meu că, în vremurile cînd armenii se războiau cu persanii, Zarwen Kamsarakan a înfăptuit mărețe isprăvi de vitejie. Atacînd oștirea persană, el a omorît jumătate din prima lovitură... un sfert din a doua... și a unsprezecea parte din a treia. Numai 280 de persani au rămas în viață. Cît de mare era armata persană înainte de a fi doborîtă ?⁵

Armenia era orientată atît spre Est, cît și spre Vest. Prin organizarea socială și cultura laică, ea reprezenta o extensie a societății feudale a Iranului. Totuși, Armenia nu era zoroastristă. Creștinismul pătrunsese în munții săi prin cîmpiile în care se vorbea siriaca din jurul Edessei și prin defileele montane care se întindeau din Cezarea în Cappadocia pînă în Erzerum. Sub domnia regelui Tiridate al III-lea (298-330) și a sfetnicului său Grigor Lusavorici „Luminătorul”, Armenia a devenit formal un regat creștin în preajma anului 314, așadar în același timp cu convertirea providențială a lui Constantin în Imperiul Roman. Regatul independent al Armeniei nu a supraviețuit, fiind împărțit între Roma și Persia în anul 387. A supraviețuit însă o confesiune comună. Armenii de ambele părți ale frontierei aparțineau aceleiași Biserici creștine, păstorită de un unic *katholikos* armean.

Crearea alfabetului armean în jurul anul 400 de către Mesrop Maștoț (m. 439) a dus la înflorirea literaturii armene creștine. În timp ce copta și siriaca reprezentaseră calea de adaptare definitivă la scopuri creștine a unor culturi scrise milenare, elita clericală a Armeniei a făcut trecerea la cultura scrisă în decursul a cincizeci de ani. În consecință, istoriografia armeană a stat nemijlocit sub semnul universului oral al epopeilor barzilor. Într-adevăr, în ciuda narațiunilor triumfătoare ce evocau epoca eroică a lui Tiridate și a Sfintului Grigor, convertirea aristocrației războinice a Armeniei s-a înfăptuit lent. După spusele amare ale Pawstos din Buzanda (Faustus Bardul, ce a scris în preajma anului 470) :

[armenii] nu au îmbrățișat credința creștină cu cugetul, ... ci ca simplă modă omenească, și sub constrîngere ... Doar cei cu oarecare știință [de carte]

* Mercenari elvețieni din secolul al XVI-lea (n.r.).

au fost în stare s-o priceapă cît de cît. Cît despre ceilalți ... ei au continuat să-și prețuiască legende, cîntecele și baladele din bătrîni, să creadă cu tărie în ele și să stăruie în vechile lor năravuri, în vrajbă și vărsare de sînge⁶.

Dacă mîndrii războinici se raportau în vreun fel la Biserică, modalitatea aleasă nu diferea de cea a suveranilor Occidentului barbar – se arătau donatori princiari, grijulii să aducă ofrande „pentru iertarea păcatelor”, dar prea puțin preocupați să-și reformeze propria conduită pre-creștină. Un *katholikos* (pe care Pawstos îl descrie cu dezaprobare) și-a dat pe deplin seama cum stau lucrurile :

[*Katholikos* Yohan obișnuia] să se așeze în patru labe și să ragă ca o cămilă... „Sînt o cămilă, sînt o cămilă, duc păcatele regelui ; puneți-mi în cîrcă păcatele regelui”... Iar regii iscăleau hrisoave de stăpînire peste sate și moșii pe care le puneau pe spinarea lui Yohan ca plată pentru păcatele lor⁷.

Percepția realistă a lui Pawstos asupra compatrioților săi nu s-a bucurat de popularitate printre colegii din rîndul clerului. Dacă urma să supraviețuiască, creștinismul armean avea nevoie de mituri întemeietoare eroice, iar elementul eroic a fost furnizat de înfruntarea epopeică dintre creștinii armeni și suveranul lor persan în bătălia de la Avarayr din anul 451. O ramură a nobilimii din estul Armeniei condusă de Vardan Mamiconian a pierit luptînd împotriva „regelui regilor” Yazdgird al II-lea (439-457), care încercase să le impună zoroastrismul. Armenii n-au luptat însă pentru cucerirea independenței față de „regele regilor” din Iran, ci pentru a rămîne vasalii săi credincioși. Pretindeau doar ca religia creștină să nu le fie luată în nume de rău, dorind să-și păstreze onoarea și modul de viață ca războinici de frunte ai Imperiului Persan, ale cărui *mores* seculare (mai puțin religia) nu se deosebeau de cele proprii.

Strălucitoarele cronici ale lui Lazăr din Farp, datînd cu aproximație din anul 500, și ale lui Eliș Vardapet, Eliș Învățătorul, au avut grijă să se asigure că amintirea celor 1.036 de combatanți armeni căzuți în luptă la Avarayr se va perpetua de-a pururi ca martiri creștini. Vardan și tovarășii săi au fost înfățișați ca moștenitori ai Macabeilor. Amenințați de un teribil imperiu, precum odinioară Macabeii, Vardan și oștenii săi își dăduseră viața pentru apărarea „credinței strămoșilor”. Loialitatea lor față de creștinism a îmbrăcat forma unui „legămînt” solemn, cu mîna pe Evanghelie, iar legămîntul respectiv îi cuprindea deopotrivă pe țărani și pe nobili. De acum înainte, nu încăpea îndoială că armenii de pe ambele părți ale frontierei dintre Roma și Persia aveau să rămînă fideli unei unice „credințe patrimoniale”, amintind de militantul Israel

al Macabeilor. Se avansa astfel o interpretare a Vechiului Testament și a istoriei poporului lui Israel cu un caracter mai distinct și cu un mai pronunțat caracter belicos-agresiv decât oricare interpretare propusă de autorii ecleziastici din regatele războinice ale Occidentului⁸.

La sud de înălțimile războinice ale Armeniei, nu o bătălie eroică, ci un eveniment ecleziastic – istoricul Conciliu din Calcedon, petrecut de asemenea în anul 451 – avea să decidă identitatea viitoare a creștinătății de limbă siriacă. Condamnarea doctrinei lui Nestorius, mai întâi de către Conciliul din Efes, iar apoi de cel din Calcedon, a ridicat de-a lungul Mesopotamiei nordice o barieră teologică comparabilă frontierei politice dintre Edessa romană și Nisibe persan. Până atunci, comunitățile creștine ale Imperiului Persan reprezentaseră extensia estică a culturii religioase a Bisericii Antiohiei. Marele exeget antiohian Teodor de Mopsuestia (350-428) a produs climatul intelectual care l-a creat pe Nestorius. El era proslăvit de admiratorii săi ca „Exegetul Universal [cum ar veni, de nivel mondial]”. Pentru cei care se orientau încă după Antiohia, condamnarea lui Nestorius echivala cu renegarea înțelepciunii nesfârșite a lui Teodor, inegalabilul maestru în exegeza Scripturii. Bisericile Persiei nu erau dispuse să se învoiască la așa ceva. Pe de altă parte, monofiziții radicali, adversari înverșunați ai lui Nestorius, au ajuns să predomine în Edessa romană. Liniile de demarcație au devenit mai ferme. Pentru prima dată în istoria creștinătății siriace, a devenit treptat imposibil ca cei din Nisibe să studieze în cetatea-soră Edessa, aflată la doar câteva zile depărtare de cealaltă parte a unui hotar odinioară decorativ în mare măsură. În anul 489, școala elevilor persani din Edessa a fost închisă. În aceeași perioadă, bisericile Persiei s-au raliat explicit în sprijinul doctrinei lui Nestorius, întemeind astfel ceea ce va ajunge să fie cunoscut învățaților apuseni sub numele de Biserica „Nestoriană”.

Barsauma, autocratul episcop din Nisibe între anii 470 și 496, a fost acuzat de autorii monofiziți de mai târziu, că și-a împins deliberat Biserica să accepte erezia lui Nestorius pentru a închide granița dintre Roma și Persia : de acum încolo fiecare imperiu urma să dețină propria lui formă, diferită și reciproc ostilă, de creștinism. Dar sciziunea era, în fapt, rezultatul unei evoluții mult mai îndelungate. Creștinii începuseră să se simtă în largul lor pe teritoriul Imperiului Persan. În secolul al IV-lea, mulți dintre ei fuseseră străini, urmașii miilor de sirieni luați ca ostatici de Șapur I în anii 260. Dar vremurile se schimbaseră. Creștinii proveneau acum chiar din rîndul populației iraniene, prin căsătorii mixte și uneori prin convertire. Pehlevi (persana veche) s-a alăturat limbii siriace ca cea de-a doua limbă a Bisericii nestoriene.

O cruce nestoriană din secolul al VI-lea – un simbol cvasicosmic cu totul special, o sinteză dintre cruce și Arborele Vieții din Mesopotamia antică – a fost descoperită, departe în est, la Travancore, inscripționată în această limbă. Pehlevi trebuie să fi fost de asemenea limba prosperilor antreprenori creștini care controlau crescătoriile de perle din Golful Persic și care aveau nevoie să li se reamintească de către episcop că duminica era zi de odihnă și pentru scufundători. Pe țărmuri aveau loc ceremonii creștine ale Rogațiilor menite să-i îndepărteze pe rechini. Acești indivizi nu se considerau „romani” *manqués*, ci persani care întâmplător erau și creștini⁹.

Apariția tăcută a unei majorități de creștini persani în ținuturile interioare a coincis cu transferul dramatic al mării culturi de limbă siriacă din Edessa antinestoriană de partea persană a graniței, astfel încât Nisibe a devenit unul din marile centre universitare ale Orientului Apropiat. Faima școlilor din Nisibe a produs o puternică impresie asupra contemporanilor de la miazănoapte : lumea mediteraneană nu se mai confruntase cu un fenomen asemănător – un oraș întreg dedicat în exclusivitate studiului Scripturilor¹⁰.

Mii de discipoli din toată Mesopotamia au dat năvală către Nisibe, noua „Maică a înțelepciunii”, iar rezultatul s-a văzut într-o avalanșă de traduceri din greacă în siriacă. În cele din urmă, toate scrierile lui Teodor de Mopsuestia au fost traduse în siriacă, iar o dată cu Teodor au apărut Aristotel și Galen. Regulile logicii elementare, expuse de Aristotel, se dovedeau indispensabile pentru înțelegerea semnificației precise a pasajelor esențiale din Scripturi, fiind totodată un instrument de o utilitate incontestabilă pentru controversele religioase; reprezentau o unealtă „tehnocratică”, de o sobră imparțialitate, mînuită de o elită dispusă să se avînte cu entuziasm în dispute confesionale cu numeroșii ei rivali creștini sau non-creștini. Cultura lumii grecești și a celei latine fusese dominată de opere literare – Vergilius și Cicero în Occident, Homer și Demostene în Orient – și din ea răzbătea indiscutabil un stil păgîn. Capodoperele literare ale unui trecut vădit non-creștin, înțesate cu referințe la mituri și ritualuri păgîne, persistau subversiv în subconștientul oricărui învățacel grec sau latin al Bibliei. Cu totul altfel se prezenta situația în lumea siriacă, în marșul ei către Răsărit, căreia atuurile auster neutre ale logicii și medicinei i-au furnizat cunoașterea „laică” necesară polemicii și exegezei.

Școala din Nisibe ca atare se aseamăna universităților rabinice din aceeași vreme, care au creat Talmudul Babilonian în marile așezări

rurale evreiești din Mesopotamia. Tinerii celibatari, caracterizați de o existență și o vestimentație semimonahală, ocupau odăile de tip chilie ale unui fost caravanserai. Acolo învățau pe de rost Psalmii și Noul Testament, anumite pasaje din Vechiul Testament, cântări complicate și imnuri compuse special, care erau mândria liturghiei nestoriene, ca de altfel a oricărei liturghii siriace. Conduasă de un învățător precum Narsai, autorul a peste 300 de *Ode* religioase, școala din Nisibe trebuia să fie un teren de antrenament pentru poeții religioși ; un crez susținut de întreaga cultură de limbă siriacă mergea înspre ideea că scrierile sfinte aveau menirea să umple inima, iar obiectivul putea fi realizat prin transpunerea lor pe sunete melodioase, modelate de dulceața magică a glasului uman¹¹.

Astfel, *qeryana* – „recitarea” Scripturilor – constituia un element esențial al culturii bisericilor siriene. Prin *qeryana*, siriaca vernaculară vorbită în Semiluna Fertilă a dobândit o valență nouă, devenind o limbă sacră datorită recitării sublime și repetate a Cuvîntului Domnului. Atît de frumos recita Mar Iacob psalmii în biserică, încît un episcop aflat în vizită aproape că și-a uitat propria predică¹². Exegeza însăși nu era o simplă aprofundare intelectuală a Scripturilor, ci reiterarea Scripturii, „îmbrăcarea” plină de reverență a Cuvîntului lui Dumnezeu prin citirea lui cu glas tare și explicații intercalate, într-un stil foarte asemănător tehnicilor Midraș ale rabinilor.

Transmisă prin vocile tinerilor, o asemenea cultură completă de minune vastă „misiune internă”, ce a menținut un remarcabil nivel de unitate culturală și religioasă în cadrul comunităților nestoriene, care în cele din urmă au ajuns să se întindă din Mesopotamia pînă în China. O mare necropolă nestoriană, recent descoperită la Semirechye în estul Kazahstanului, ne arată că respectivele comunități au supraviețuit pînă în vremea Imperiului mongol din secolul al XIII-lea și în același timp felul în care a fost posibil acest lucru. La opt sute de ani după înființarea școlii din Nisibe, și la mai bine de trei luni de călătorie din Mesopotamia, nestorienii perpetuaseră o metodă cu totul aparte de transmitere a culturii religioase. Mormintele lor erau încă inscripționate în grafia siriacă cu caractere aldine, ce se schimbaseră prea puțin de-a lungul secolelor :

Anul 1627 [de la întemeierea Antiohiei de către regele Seleucos* ! – 1316 d.Cr.]... în anul Dragonului, după turci. Acesta e mormîntul lui Sliha, ilustru exeget și preot... fiu al exegetului Petros. Preamărit pentru înțelepciunea sa, vocea sa răsună precum o goarnă¹³.

* Seleucos I Nicator, cca 358-281 î.Cr. (n.r.).

Expansiunea Bisericii nestoriene se datora pur și simplu dimensiunii și poziției strategice a Imperiului Persan. Mesopotamia septentrională constituia extremitatea apuseană a unui sistem politic, situat la răscrucea Asiei. Misiunile nestoriene s-au revelat ca efectul paradoxal al realizărilor politicii agresive a suveranilor fideli zoroastrismului. Sasanizii au domesticit nesigurele delte ale fluviilor Tigru și Eufrat, dublând suprafața locuibilă și menținând un sistem de irigație neegalat pînă în epoca modernă. În consecință, Imperiul era avid de forță de muncă. Chosroe I (530-579) și Chosroe al II-lea Parviz, „Biruatorul” (591-628), au reiterat politica lui Șapur I. Războaiele lor împotriva Romei de Răsărit erau expediții de capturare de sclavi la o scară colosală. Ostaticii, majoritatea creștini, au fost așezați în noile orașe și sate din Mesopotamia și de-a lungul oazelor fertile, dar nesigure, care mărgineau Asia Centrală.

Pentru aceste comunități, „regele regilor” întruchipa o prezență formidabilă, dar premeditat îndepărtată. Enorme presiuni exercitate în vederea uniformizării religioase din Imperiul Roman de Răsărit și din regatele creștine ale Occidentului nu apăsau la fel de greu asupra supușilor Imperiului Sasanid. Puținii nobili convertiți la creștinism erau uciși în cadrul unor execuții publice macabre, cum li se cuvenea unor renegați de la zoroastrism, numit *beh den* – „religia bună” –, dar zoroastrismul era în general văzut ca o religie prea bună pentru a fi irosită pe non-persani. Pe bună dreptate s-ar putea spune că Yazdgird al II-lea le-a adus un compliment armenilor atunci cînd i-a considerat demni de a împărtăși religia adevăraților iranieni. De obicei, dacă rămîneau loiale și își plăteau dările, grupurile religioase nu aveau prea mult de suferit.

Prin urmare, creștinii și-au făcut apariția la curtea lui Chosroe al II-lea în postura de funcționari regali privilegiați, oarecum asemănători „evreilor regelui” din Europa medievală. Șirin, soția favorită a suveranului, era o nestoriană convinsă. Atotputernicul trezorier, Yazdin din Kerkuk, fusese supranumit „Constantin și Teodosiu” al Bisericii nestoriene. Cînd armatele lui Chosroe al II-lea au străpuns, după anul 610, liniile de apărare din Siria, reușind să ajungă pînă în Egipt, în 619, acești creștini suspuși au participat cu zel la spolierea vecinilor „eretici” de pe teritoriul Romei Răsăritene. Iar atunci cînd Ierusalimul a căzut în mîinile persanilor, în anul 618, un fragment din însăși Sfinta Cruce a luat calea Semilunii Ferte pentru a ajunge în palatul regal din Dastkart (amplasat cu tact în vecinătatea ruinelor anticei Ninive, de unde asirienii atacaseră Ierusalimul cu douăsprezece secole înainte). Relicva nu a

sfârșit însă prin a deveni proprietatea prețuită a păgînului „rege al regilor”, ci a comunității creștine nestoriene din Kerkuk, orașul de baștină al lui Yazdin¹⁴.

Mișcîndu-se cu ușurință într-o societate pluralistă, grupurile de creștini nestorieni s-au integrat fără dificultate în vastele orizonturi ce se deschideau din partea persană a Asiei Centrale. Comunitățile nestoriene s-au alăturat altor grupuri în orașele-oază cosmopolite din Merv și Samarkand, iar în curînd s-au stabilit și printre triburile turcice nomade, ce stăpîneau orașele comerciale din estul Asiei Centrale. Chiar monofiziții din Antiohia au fost nevoiți să admire succesul rivalilor lor la marginile lumii cunoscute; pentru turcii „fără judecată” – erau dispuși să admită – pînă și nestorianismul era mai bun decît nimic!

Își țin sărbătorile cu mare fast și slăvesc mai mult decît oricine amintirea sfinților și a martirilor. Nu recunosc altă carte sfîntă decît pe a noastră, în siriacă. În adunările lor, tîlmăcesc scrierile sfinte în graiul lor turcesc, dar nu îndrăznesc să schimbe numele binecuvîntat al lui Isus Cristos în limba turcă ... nici pe cel al Mariei, Maica Domnului ... ci le păstrează aidoma ca în siriacă¹⁵.

Nestorienii au pătruns și mai departe către Est, pînă la poalele munților Hindukuș și Tianșan, în orașele comerciale autonome din Sogdiana. Sogdienii erau neguțători înnăscuți. Cunoscuți chinezilor drept oameni „cu miere pe buze și lipici pe degete [pentru a prinde orice bănuț]”, călătoriile lor străbăteau întreaga Asie. Mulți dintre ei au devenit creștini. O cruce nestoriană cu o inscripție în sogdiană a fost găsită la mare depărtare, în Ladakh, pe drumul înspre Tibet. Siriaca a stat la baza scrierii în regatul uigur din sudul Mongoliei. În oaza Turfan din provincia Xinjiang în vestul Chinei, au fost descoperite manuscrise maniheiste: veșnicul *Doppelgänger** al creștinismului siriac pătrunsese în Asia Interioară și va dăinui în China pînă în secolul al XIV-lea. În satul învecinat Bulayiq s-a găsit o biserică nestoriană cu o bibliotecă ce conținea traducerea în sogdiană a scrierii *Antirrheticus* a lui Evagrie din Pont (346-399). Lucrarea trata despre lupta spirituală a monahului și a fost compusă în Egipt de prietenul și sfătuitoarul al nimeni altcuiva decît al eroinei lui Paulinus de Nola, Melania cea Bătrînă. Cartea lui Evagrie, un maestru creștin în arta contemplației, a ajuns să fie citită la depărtări de neimaginat, în apropierea mănăstirilor budiste, care adăposteau echivalentul ei autohton, *Sutra cauzelor și consecințelor faptelor*, de

* În germană în original. Aici cu sensul de „copie”, „imitație” (n.r.).

asemenea în traducere sogdiană. Aspectul cel mai surprinzător este că termenul mongol pentru „lege religioasă”, folosit în budism – *nom* – ar putea fi reverberația îndepărtată, propagată prin sogdiană, a grecescului *nomos*, „lege”, ajuns în inima Asiei prin intermediul împrumutului *namousa* din siriacă. Lung drum a mai străbătut „legea lui Mesia” a lui Bardesan¹⁶ !

În anul 635, nestorienii au înfățișat împăratului chinez din Hsian-Fu o „Apărare a Monoteismului”. Trei ani mai târziu, același an în care Ierusalimul a fost definitiv pierdut în fața năvălirii musulmane, scrieri teologice în siriacă, derivând în ultimă instanță din cultura antiohiană a lui Teodor, „exegetul universal” din secolul al IV-lea, au fost depuse oficial, în traducere chineză, în biblioteca imperială printre numeroasele *exotica* din îndepărtatele Ținuturi de la Miazănoapte¹⁷.

Aceste evenimente se dezvoltă parțial ca o urmare îndepărtată a escaladării conflictului dintre Roma Răsăriteană și Persia. Ambele superputeri ale Asiei de Vest pătrunseseră adânc în inima Asiei Centrale, în căutare de aliați și avantaje comerciale care să le permită să încline balanța în favoarea lor, într-o confruntare ce avea ca miză controlul absolut asupra Orientului Mijlociu. După anul 603, părea că se prăbușise piatra de boltă a unei arcade antice. Se întorseseră zilele lui Xerxes sau, în altă variantă, ale lui Alexandru cel Mare. Între anii 610 și 620, Antiohia, Ierusalimul și Alexandria au fost cucerite de armatele persane. Focurile de pază ale persanilor puteau fi observate la Calcedon, pe țărmul opus Constantinopolului. Apoi împăratul Heraclius (610-641) a întreprins un contraatac în inima supradimensionatului Imperiu al lui Chosroe al II-lea, invadând nordul Mesopotamiei cu trupe de călăreți nomazi strânși de dincolo de Caucaz și ajungând să sărbătorească ziua de Crăciun a anului 627 în marea biserică nestoriană din Kerkuk. Chosroe al II-lea a fost asasinat, iar Sfânta Cruce s-a întors în plin triumf la Ierusalim însoțită de însuși Heraclius – avea să fie prima și ultima dată când un împărat creștin al Imperiului Roman de Răsărit va ajunge în Locurile Sfinte.

Triumful lui Heraclius s-a desfășurat pe fundalul unui Orient Apropiat răvășit de conflicte armate. Orașele Semilunei Fertile fuseseră pustiite de deportările în masă. Plantațiile de măslini din jurul Antiohiei fuseseră distruse de la rădăcină în cursul raidurilor vindicative. Siria Centrală și de Sud, secătuită de o ciumă ce nu s-a stins prea repede, ajunsese o regiune în ruină, care începuse deja să se orienteze mai curînd către sud, spre Peninsula Arabă, decît spre bazinul Mediteranei. Părți întinse din Mesopotamia au fost din nou inundate din cauza neglijării barajelor

regale. Dar chiar mai dăunătoare pentru existența ulterioară a celor două imperii ale vremii s-a dovedit versatilitatea pragmatică, însușită temeinic de-a lungul unei generații de lideri locali din Siria și Mesopotamia, de a capitula cu grație în fața cuceritorilor străini. Acești cuceritori aveau să-și facă în scurtă vreme apariția dintr-o direcție cunoscută – dinspre triburile frământate ale Sudului. S-au înfățișat însă sub o formă complet neașteptată – ca purtători ai unei noi versiuni, de această dată arabe, a credinței monoteiste împărtășite de evrei și creștini.

Peninsula Arabă fusese implicată în disputele religioase și politice ce cuprinseseră întreaga zonă. Departate de a fi populată de sărăntoci ignoranți, după cum înclinau să creadă locuitorii regiunilor sedentare, peninsula se comporta ca o enormă cameră de rezonanță, în care opțiunile religioase divergente ale Orientului Apropiat fuseseră deja transpuse în termeni specifici arabi. Rivalitățile religioase semnificau un factor suplimentar în confruntarea perpetuă care opunea trib cu trib, oază cu oază, și care crease un tipar conflictual ce unea nordul Eufratului cu Yemenul, oferind totodată premisele pentru circulația remarcabil de dinamică a ideilor dintr-un capăt în celălalt al peninsulei.

În nord, de-a lungul granițelor Siriei și Mesopotamiei persane se dezvoltase o vastă zonă de frontieră. Șeicii din tribul Ghassan se mîndreau cu „deșertul lor” ca loc de refugiu și rezervor de luptători, temuți pentru incursiunile lor fulgerătoare. Dar aceiași șeici erau de asemenea importanți proprietari de pămînturi în Siria și protectori ai Bisericii monofizite de acolo. Cei mai renumiți poeți ai lumii arabe frecventau curțile tribului Lakhm, la Al Hira, de partea persană a graniței. Dar „tabăra” din Al Hira era totodată un oraș sfînt creștin – locul de înmormîntare pentru *katholikoi* Bisericii nestoriene și scena unor dispute aprinse între nestorienii și monofiziți¹⁸.

Pe scurt, confruntarea religioasă plutea în aer. La poalele munților din Yemen, orașul-oază Najran era cîrmuit de o oligarhie de negustori creștini la fel de bogați ca cei din Edessa sau Alexandria. În anul 523, ei au fost înlăturați cu brutalitate de regele arab Dhu Nuwas, care optase pentru iudaism, pentru a crea în regiunile prospere din sudul Arabiei o dinastie „davidică” independentă de puterile creștine. După cum am văzut, Dhu Nuwas a fost înfrînt de suveranul creștin din Aksum, Ella-Asbeha, dar nu înainte ca soarta locuitorilor din Najran și argumentele pro și contra creștinismului și iudaismului să fi fost aprig dezbătute în întreaga lume arabă. Departate de restricțiile impuse de ortodoxia dominantă la un anumit moment dat în Imperiul creștin, aspectele fundamentale ale celor două confesiuni au fost supuse unor

dezbatere înverșunată : era Cristos o ființă divină sau o simplă făptură umană ? era el mai mare decât Moise sau era doar un vrăcic crucificat¹⁹ ? Pentru istoric, caracterul cu totul remarcabil al Peninsulei Arabice din jurul anului 610 d.Cr. nu rezidă neapărat în faptul că atât iudaismul, cât și creștinismul erau intim cunoscute, ci mai degrabă că ea a dat naștere unui profet în persoana lui Mohamed din Mecca (570-632) care, în viziunea adeptilor săi, cât și a tuturor musulmanilor de mai târziu, primise din partea lui Dumnezeu autoritatea să comunice semenilor arabi verdictul divin și irevocabil asupra celor două credințe.

Mecca și Hijaz, în care a crescut Mohamed (în aceeași perioadă în care Columbanus se stabilea la Luxeuil, iar Grigore cel Mare deplîngea starea Romei) făceau parte dintr-o regiune declarat conservatoare. Sanctuarul local, Kaaba, adăpostea idolii unor triburi diferite, cărora li se adăugase, cu o specifică putere de adaptare, o icoană a Fecioarei cu Pruncul adusă din Etiopia. Era un centru de pelerinaj, ce încurajase caravanele să străbată în siguranță oaza pe durata lunii de armistițiu sfânt, îmbogățind astfel orașul. Familia conducătoare Quraysh se împăca de minune cu atitudinea ei „de nealinie”, mulțumindu-se să cultive public idolatria, într-o lume în care evreii și creștinii se găseau mult prea aproape.

Nu același lucru s-ar putea spune și despre Mohamed. În 610, la vârsta de patruzeci de ani, a început să aibă primele viziuni ; ele îi veneau de la Unicul Dumnezeu (Allah, în arabă), „Stăpînul lumilor”. Viziunile au continuat în episoade sporadice, subite și devastatoare, pînă la moartea sa în anul 632. Prin ele, același Dumnezeu care se revelase odinioară lui Moise, lui Isus și altor cîteva mii de profeți mai mărunți, se arăta acum din nou lui Mohamed, o dată pentru totdeauna. Secvențe însuflețite, memorate cu grijă de succesorii lui Mohamed și transmise prin recitatori pricepuți în întreaga lume arabă, aceste mesaje divine – în fapt, nimic altceva decât crîmpeie ale însuși glasului lui Dumnezeu adresîndu-se arabilor prin intermediul lui Mohamed – au fost consemnate abia după anul 660, cînd au fost strînse într-un singur volum cunoscut nouă drept *Qur'an* (*Coran*).

Qur'an și *qeryana* din siriacă provin dintr-o rădăcină comună, *qr'*, „a citi”, „a striga”. Ambele recunosc pe deplin autoritatea mesajului religios transmis nemijlocit prin vocea umană :

M-am gîndit că ar fi bine să îl ascult pe Mohamed [se zice că ar fi spus un meccan inițial sceptic]... Cînd am auzit Coranul [pe care îl recita] inima mi s-a înmuiat și am fost pătruns de Islam.

În numele lui Dumnezeu [spuse altul], graiul său e dulce²⁰.

Dar pentru adepții lui Mohamed, nu era vorba de o odă religioasă siriacă, o creație umană închinată lui Dumnezeu, ci de ecoul vocii lui Dumnezeu însuși, a unui Dumnezeu care nu încetase o clipă de-a lungul veacurilor să „vorbească” omenirii. Acum vocea lui revenise cu o ultimă și maiestuoasă somație definitivă.

Mai cu seamă acest aspect din Coran a avut darul să îi deranjeze de îndată pe evrei și pe creștini, căci mesajele transmise de Dumnezeu prin Mohamed păreau să renege trecutul. Delăsarea și disensiunile partizane i-au făcut pe evrei și în special pe creștini să se îndepărteze și chiar să denatureze mesajele primite în trecut de la profeții lor, Moise și Isus. Creștinilor li se reproșa, fără echivoc, că infestaseră Orientul Apropiat cu instituții complet inutile, precum monahismul. Dumnezeu le atrăgea de asemenea atenția că disputele cristologice în care își irosiseră energia vreme de secole se întemeiau pe o uriașă neînțelegere :

Și dacă va zice Dumnezeu [la Judecata de Apoi] : „O, Isuse, fiul Mariei, zis-ai cîndva oamenilor : Luați-mă pe mine și pe maica mea ca doi Dumnezei afară de Dumnezeu ? ”, El va zice : „Mărire Ție, nu mi se cuvine să zic ceva ce nu e adevărat” (*Coranul* V, 116)*.

În comparație cu mesajul propriu-zis adresat arabilor, criticile aduse iudaismului și creștinismului ocupau o poziție secundară în ansamblul revelațiilor lui Mohamed. El era ferm încredințat că fusese trimis semenilor săi de Dumnezeu pentru a-i avertiza să renunțe la năravurile lor păgîne ; trebuia să le spună că templul Kaaba din Mecca fusese locul unde Avraam, strămoșul întregii seminții arabe, adusese cîndva jertfe prin fiul său Ismael unicului Dumnezeu adevărat. Familia Quraysh pîngărise locul cu idoli. Revendicînd Kaaba exclusiv pentru cultul lui Dumnezeu, Mohamed și discipolii săi aveau să redobîndească binecuvîntarea Lui atotputernică pentru toți arabii, care trebuiau să se plece înaintea voinței Domnului, așa cum făcuseră adevărații credincioși de la începutul timpurilor.

Numele adoptat de noua religie, „Islam”, și cuvîntul folosit pentru a-i desemna pe credincioși, „musulmani”, provin dintr-o rădăcină arabă comună, *slm* – „a se supune”, „a crede” într-un singur Dumnezeu. El sintetiza o întreagă viziune asupra istoriei. Islamul și musulmanii existaseră dintotdeauna. Credința absolută în Dumnezeu și respingerea

* Traducerea citatelor din *Coran* s-a făcut după ediția în limba română a Coranului, apărută în 1912 la Cernăuți și reeditată de Editura Cartier, Chișinău, 2001 (n.r.).

oricărei forme de idolatrie îi deosebise mereu pe adevărații monoteiști de politeiștii ignoranți. Dumnezeu încurajase monoteismul trimițându-și profeții evreilor și creștinilor. Acum arabii erau chemați să se alăture aceleiași credințe perene sau să-și găsească pierzania. Ruinele numeroaselor orașe abandonate de-a lungul rutelor caravanieră din Peninsula Arabă îi vesteau limpede lui Mohamed apropierea iminentă a Judecării de Apoi, evocată contemporanului său mai vîrstnic, papa Grigore, de ruinele Romei. Atît papa Romei, cît și profetul arab se credeau trimiși de Dumnezeu pentru a trezi omenirea în ultimul ceas :

Oare n-au cugetat ei în sufletele lor ? Oare n-au întrebat ei prin țară și n-au văzut sfîrșitul înaintașilor lor, care erau mai tari la putere decît ei și brăzdau pămîntul și-l lucrau mai mult decît l-au lucrat ei ? (*Coranul XXX*, 19).

Și cîte neamuri am pierdut Noi înaintea ta ? Mai simți vreunul din ele ? Sau auzi vreo șoaptă despre ele ? (*Coranul XIX*, 98).

Totuși, dacă arabii aveau să asculte de cuvîntul lui Dumnezeu, se puteau aștepta la o perspectivă cu totul diferită :

Și Noi am scris în psalmi după îndemnare : „Să moștenească pămîntul servii mei cei dreți” (*Coranul XXI*, 105).

Pe tot parcursul misiunii sale, Mohamed a fost urmat de un remarcabil grup de tineri format din negustori nomazi și războinici, care i-au apărut cauza cu arma în mînă într-o manieră tipic arabă. Aceștia s-au „luptat din răsputeri” să-i apere onoarea și siguranța, primejduindu-și averea și chiar viața : cuvîntul *jihad*, tradus uzual prin „război sfînt”, implica inițial ceva mai mult. În anul 622, ei l-au însoțit în exil în oaza din Medina. Prin *hijra* – exilul unui conducător și al grupului său înarmat – s-au redefinit ca nou trib, o mică și dîrză națiune de războinici, asemenea oricărui trib arab. Musulmanii secolelor ulterioare vor număra anii începînd cu acea dată a Hegirei. În anul 630, Mohamed și tovarășii săi s-au întors în triumf la Mecca și au curățat Kaaba de idoli. Triumful lor a coincis cu triumful împăratului Heraclius și revenirea Sfintei Cruci la Ierusalim. Dar în timpul îndelungatului război dintre Roma Răsăriteană și Persia, hotarele dintre Palestina, Siria și lumea nomadă se spulberaseră. Siria și Palestina așteptau să fie cucerite.

Mohamed a murit în anul 632. După ce și-au impus autoritatea pe întreaga peninsulă, tovarășii săi ardeau de nerăbdare să le ofere aliaților arabi cuceriri la care aceștia nici nu visaseră. Ei erau războinici duri, mai convinși decît fuseseră vreodată împărații Iustinian și Heraclius că Dumnezeu binecuvînta armatele celor care credeau cu adevărat în El, și

intenționau să se folosească de aceste armate pentru a *moșteni pământul*. După cum relatează un cronicar armean :

Au trimis un sol la împăratul grecilor [Heraclius] zicînd : „Domnul a dat acest pământ în moștenire tatălui nostru Avraam și urmașilor săi. Noi suntem copiii lui Avraam, iar voi ne-ați stăpînit îndeajuns țara. Dați-ne-o de bunăvoie și nu vă vom cotropi țara. Dacă nu, vom lua înapoi cu vîrf și îndesat ceea ce ne refuzați”²¹.

Reacția imaginară a lui Heraclius, dintr-o sursă nestoriană, se arată la fel de relevantă. O amenințare militară dinspre „corturile” Sudului, într-o perioadă cînd granițele ambelor imperii fuseseră slăbite în mod fatal de deceniile de confruntări armate, era mai mult decît previzibilă. Dar cea de acum avea să fie diferită :

Acest popor [spuse împăratul] este precum amurgul la îngînarea dintre zi și noapte, nici scăldat de strălucirea soarelui, nici cuprins de întunericul nopții la fel este acest popor, nici pătruns de lumina lui Cristos, nici cufundat în bezna idolatriei²².

Să vedem cum s-au adaptat populațiile creștine din Orientul Apropiat la uriașul Imperiu arab care aducea cu sine o anomalie tulburătoare : o nouă „religie crepusculară”, Islamul – așadar, încă o credință monoteistă convinsă că este deținătoarea exclusivă a înțelepciunii divine pe pământ.

„Schimbarea împărățiilor” : creștinii sub Islam

Cea mai mare revoluție politică din istoria lumii antice s-a petrecut în perioada celor două generații ce au urmat morții profetului Mohamed în anul 632 d.Cr. Armatele arabe, conduse de musulmani convinși, i-au alungat pe romanii răsăriteni din Siria și Egipt, iar la scurtă vreme au cucerit întreg Imperiul Sasanid. Cartagina a capitulat în anul 698, fiind urmată de regatul vizigot în anul 711. Abia în 717, flotele musulmane au fost oprite în afara Constantinopolului, iar în anul 733 Carol Martel (nepotul lui Gertrude, stareța din Nivelles) a zdrobit trupele invadatorilor musulmani pe cale să jefuiască altarul Sfântului Martin de Tours în înfruntarea decisivă de lângă Poitiers. Cu excepția celor două eșecuri, realizările musulmanilor erau fără precedent. Pentru prima dată în istoria omenirii, populațiile arhipelagului de așezări stabile, ce se întindea din Maroc și Andaluzia pînă în Asia Centrală și Punjab, au fost unite sub un sistem politic comun.

Contemporanii creștini și-au putut explica fenomenala evoluție doar prin prisma viziunilor conținute în cartea profetului Daniel, referitoare la succesiunea marilor imperii. În lumina respectivei succesiuni, Roma fusese considerată ultimul imperiu. Dintr-o dată, Roma a fost înlocuită de noua „împărăție a arabilor”. Era răbufnirea finală, de proporții colosale, a semeției umane, dinaintea venirii lui Cristos pe pămînt. Martorii evenimentelor din secolul al VII-lea erau încredințați fără urmă de îndoială că asistau la ultima și cea mai dramatică „schimbare a împărățiilor”¹.

În ansamblu, în atitudinea multor creștini în privința trecerii timpului a intervenit o mutație majoră. Grigore cel Mare, ba chiar și Grigore de Tours și Ioan din Efes, se simțiseră totodată apăsăți și îmboldiți de iminența sfîrșitului lumii și a apropierii Judecării de Apoi. Prin această

convingere, ei își exprimau speranțele și temerile față de însăși condiția religiei creștine, o dată cu intrarea Bisericii în faza ei finală și totodată cea mai plină de încercări, amenințată din interior de sciziuni amare și de răspîndirea ereziilor, dar confruntată în același timp cu provocarea de a reuni toate popoarele. Stringența schimbărilor apocaliptice, ilustrate prin înălțarea și prăbușirea unor întregi imperii ca preludiv al întoarcerii lui Cristos pe pămînt, s-a substituit anxietății preponderent introspective a generației anterioare de clerici. Era o mutație pe măsura transformărilor tumultuoase din Orientul Mijlociu în cursul secolului al VII-lea.

Formarea unui Imperiu islamic stabil nu constituie subiectul volumului de față; ea a fost cea mai imprevizibilă consecință a acelor vremuri surprinzătoare. Presiunea nomadă asupra hotarelor erodate ale lumii civilizate nu ar fi putut avea în sine alt rezultat decît instituirea pe arii extinse din Siria și Mesopotamia a unor zone similare așa-numitelor *sclavinia* din Balcani, devenite regiuni de frontieră anarhice, scăpate, fie și numai pentru o scurtă perioadă, de sub controlul imemorial al Imperiului. Înseși căpeteniile musulmane erau departe de a avea certitudinea ireversibilității cuceririlor lor. Cîtă vreme Constantinopolul și posesiunile tradiționale ale Imperiului Roman de Răsărit rămîneau necucerite, un contraatac al Imperiului creștin era încă posibil. Existau legende după care Mohamed își avertizase fideli :

Pentru Persia [e nevoie de] cel mult una sau două lovituri și se va sfîrși cu ea. Dar cei din *Rum* [romanii de Răsărit]... sînt un neam din apă și stîncă... Din păcate, sînt dușmanii voștri pînă la sfîrșitul veacurilor.

Pînă în anul 700 d.Cr., nimic nu era încă sigur :

Islamul a pătruns ca un venetic [în toate ținuturile] și ar putea redeveni un venetic, încolăcindu-se înapoi [în Mecca și Medina] ca șarpele în gaura lui.

Veghea nocturnă pe țărmul Siriei, inspectînd orizontul în așteptarea întoarcerii temutei flote romane răsăritene, era considerată o activitate mai pioasă decît o noapte de rugăciuni în Kaaba din Mecca².

În ciuda acestor amenințări, un stat islamic stabil a luat naștere prin eforturile energicilor conducători musulmani care și-au asigurat colaborarea activă a rămășițelor elitei provinciale, recrutate atît din rîndurile persanilor zoroastriști, cît și ale romanilor creștini din Răsărit. Ivit după o îndelungată perioadă de colaps, în care s-ar fi putut întîmpla orice, noul stat gigant era rezultatul unui vot ferm din partea populațiilor Orientului Apropiat pentru stabilitatea Imperiului – oricare ar fi fost el – în defavoarea anarhiei potențiale. Imperiul islamic i-a unit pe foștii

supușii ai Romei Răsăritene și Persiei într-un singur sistem politic, a cărui infrastructură administrativă pe plan local cultiva o continuitate evidentă cu administrațiile anterioare.

Nu același lucru s-a petrecut și la vîrf. Statul întemeiat de califii Abd al-Malik (685-705) și Abd al-Walid (705-715) se înfățișa ca un trufaș stat islamic, astfel că trecutul a fost cenzurat cu strictețe. Practica administrativă a rămas neschimbată – de tip roman în Siria sau Egipt și persan în Mesopotamia; dar după anul 699, araba a devenit singura limbă oficială a Imperiului. Noi monede de aur și argint – de pe care lipsea orice reprezentare a chipului uman – au fost puse în circulație pentru a înlocui monedele Romei răsăritene. Ele aveau doar pasaje din Coran, într-o caligrafie arabă clară. În anul 692, Abd al-Malik a demarat lucrările de construcție a Moscheii „Cupola Stîncii”, deasupra ruinelor abandonate ale fostului templu evreiesc din Ierusalim. Era o provocare lansată fără ocolișuri. Noul edificiu domina cupola Bisericii Sfîntului Mormînt clădită de Constantin. În interior, inscripții în arabă din Coran expuneau limpede pelerinilor musulmani ce îi treceau pragul verdictul divin irevocabil asupra întregului trecut creștin :

O, voi, Popor al Cărții [creștinii, definiți prin relația cu Sfintele Scripturi], nu treceți hotarele credinței voastre... Isus, fiul Mariei, este [numai] un trimis al lui Dumnezeu... El [Dumnezeu] să aibă un fiu? Credința adevărată înaintea lui Dumnezeu este Islamul (*Coranul* IV, 169 și III, 17).

Întemeitorii Imperiului islamic împărtășeau opinia hazardată a contemporanilor creștini potrivit căreia între bunăvoința divină și ascensiunea marilor imperii exista o relație directă. După cum îi spunea un musulman arab unui pustnic creștin :

Dragostea lui Dumnezeu pentru noi și mulțumirea ce și-o găsește în credința noastră se arată în stăpînirea ce ne-a dat-o asupra tuturor popoarelor și credințelor³.

Asemenea romanilor din Occidentul veacului al V-lea, creștinii din ținuturile civilizate (mai ales supușii Imperiului Roman de Răsărit) înclinau să-și considere cuceritorii drept sălbatici veniți de nicăieri și cu care nu aveau nimic comun. Sursele latine și grecești nu vorbesc niciodată de „musulmani”, ci se referă la Islam în termeni pur etnici. Musulmanii sînt numiți „sarazini” sau „agareni” – adică, descendenți din Ismael, fiul nelegitim al lui Avraam cu servitoarea lui, Agar. Pentru ei, Islamul nu anunța nimic mai mult decît „o nouă și înșelătoare erezie”. Nici măcar nu era o erezie deosebit de interesantă, ci doar un

plagiat stîngace al creștinismului, însăilat de Mohamed pentru a da o aparență de respectabilitate religioasă distrugerilor înfăptuite de poporul său sîngeros⁴.

Asemenea stereotipuri durabile despre Islam erau menite să însuflețească moralul romanilor răsăriteni în confruntarea cu cel mai teribil pericol militar pe care îl cunoscuseră vreodată. Dar în teritoriile ce au intrat în componența Imperiului islamic realitatea era mai puțin clară. Creștinii Orientului Apropiat s-au pregătit să conviețuiască cu noii lor stăpîni într-o stare de ambivalență perpetuă. Ei se bucurau în statul islamic de un statut mult superior față de cel de care beneficiaseră odinioară evreii și păgînii în Imperiul creștin. Evreii și creștinii erau tratați ca „Popoare ale Cărții”. Chiar dacă nu se dovediseră vrednici de chemarea lui Dumnezeu, primiseră cel puțin Cuvîntul Lui în scrierile sfinte. În schimbul „binefacerii” de a nu avea de ales între a îmbrățișa Islamul și a fi exterminați, tratament rezervat (cel puțin teoretic) idolatriilor, ei plăteau o taxă specială – *jizya* –, al cărei scop era să evidențieze subordonarea lor. Cei care ofereau *jizya* trebuiau să fie aibă grijă să înmîneze banii cu palmele orientate în sus, astfel încît mîinile lor să nu se găsească niciodată deasupra celor ale primitorului musulman! În schimbul acestui tribut al inferiorității, evreii și creștinii erau încurajați fătiș să-și ducă mai departe existența, în număr mare, pe teritoriul Imperiului islamic. Desigur, convertirile individuale erau binevenite; convertirea forțată era însă exclusă în majoritatea situațiilor. „Popoarele Cărții” își puteau continua practicile religioase, sub conducerea liderilor tradiționali, atît timp cît sprijineau cu taxe din propria avere, trupele musulmane. Pentru musulmani, prezența masivă a două culte religioase vetuste nu făcea decît să evidențieze triumful novator al Islamului, „cel mai bun popor care s-a născut între oameni”⁵.

În secolele al VII-lea și al VIII-lea, imaginea Orientului Mijlociu era fundamental diferită de cea predominant musulmană, complet arabizată, de astăzi. Islamul rămăsese religia bazelor militare, amplasate în preajma orașelor noi sau a celor foarte întinse. Damasc în Siria, Fustat (lîngă Cairo) în Egipt – denumit corespunzător după *fossatum*, fundația, unui fost castru de legionari romani – și înfloritoarele orașe Basra și Kufa în sudul Irakului erau marile „porți”, ce colectau populațiile deșertului arab în vederea distribuirii lor pe tot cuprinsul ținuturilor civilizate. Moscheile ridicate în inima orașelor nu erau spații închise, frînturi ale Paradisului încastrate pe pămînt precum basilicile creștine, ci curți spațioase, atît for, cît și teren de paradă al unui religios „popor de

războinici”. Împodobite cu marmură și coloane rechiziționate din palatele regale cucerite, placate cu mozaicuri trimise de un împărat îngenuncheat al Romei Răsăritene – ca, de pildă, curtea Marii Moschei din Damasc – aceste moschei erau într-adevăr grădini somptuoase ale desfătării, pline de lumină și culoare precum Paradisul promis de Coran adevăraților credincioși. Maiestatea lor strălucitoare dezvăluia grăitor binecuvântările cu care Dumnezeu îi copleșise cu prisosință pe aleșii săi încă din această lume.

Asemenea marilor orașe spaniole întemeiate în Lumea Nouă în secolul al XVI-lea, noile orașe musulmane ale Orientului Apropiat erau centre efervescente, dar autarhice, unde cultura și religia cuceritorilor vor ajunge să predominie în scurtă vreme. În afara acestor remarcabile puncte de întâlnire ale musulmanilor siguri pe sine, Islamul stăruia la fel de efemer ca o ceață ușoară pe aria unui peisaj ce rămăsese predominant creștin. În Egiptul Superior și în nordul Irakului, elitele creștine locale au continuat să dețină un control ferm, administrând impozitele și îngrijindu-și cu mândrie bisericile și marile mănăstiri ale ținutului. Un sfânt creștin de la poalele munților Zagros obținuse privilegii pentru mănăstirea sa pentru că a reușit să vindece calul preferat al emirului musulman local. Musulmanii solicitau deseori sfatul pustnicilor creștini⁶. Imaginea lui Isus, în legendă islamică, a fost modelată după amintirea vie a marilor călugări din Egipt și Siria.

Mai aproape de centrele puterii, în Palestina și Iordania, armatele musulmane se îndreptaseră cu rezezițiune către nord, lăsând în urma lor sate unde încă se mai construiau biserici exact în anul prăbușirii stăpînirii romane în Siria. Jerash era un oraș dominat în continuare de templul său antic păgîn, dar în care, printre cincisprezece biserici creștine ce-și desfășurau nestingherit activitatea, răsărise răzleț o mică moschee. Meșteșugarii locali de lămpi de teracotă din Jerash au soluționat problema apariției unei noi religii universale, gravînd pe una din părțile laterale ale lămpilor inscripția în greacă „Lumina creștinilor este Învierea”, iar pe partea opusă în arabă „În numele lui Allah, cel plin de milă și îndurare”⁷.

La curtea din Damasc, funcționarii creștini și-au păstrat un rol esențial. Astfel, un arab creștin din Damasc, Mansur, fusese responsabil cu strîngerea taxelor din zonă pentru împăratul Heraclius. Fiul lui Mansur, Sarjun (Sergius), colecta în serviciul califilor impozitele din întreg Orientul Mijlociu. Abia în anul 700 d.Cr., fiul lui Sergius – Mansur bin Sarjun – a părăsit curtea. Un tipic reprezentant al unei

pioase familii romane răsăritene devotate serviciului public, ce s-a îndreptat spre religie, Mansur, asemenea lui Grigore cel Mare la Roma, a abandonat „grijile” demnității publice pentru a deveni un călugăr erudit. Ne e mai bine cunoscut sub numele lui monahal de Ioan : Ioan din Damasc – Ioan Damaschinul – un prolific autor de scrieri în grecește și părinte fondator al tradiției ortodoxe medievale⁸.

Diversele grupuri creștine au reacționat foarte diferit la noua situație. Calcedonienii au ajuns să fie cunoscuți în chip nediferențiat sub denumirea de „melchiți” – „oamenii împăratului”. Căderea Imperiului Roman de Răsărit, în care reprezentaseră biserica oficială, a constituit pentru ei o teribilă lovitură morală. Totuși, încă nu era totul pierdut. Controversele prelungite cu monofiziții și, mai recent, sub domnia lui Heraclius, cu evreii, îi învățaseră pe calcedonieni cum să-și poarte de grijă. În epoca respectivă se dezvoltase un gen literar specializat, constând în *Întrebări și răspunsuri* ce includeau dezbateri imaginare cu adversari religioși. În Imperiul lax guvernat al lui Heraclius, ortodoxia nu mai putea fi impusă cu forța de sus. Grupurile învrăjbite conviețuiau într-o nedorită intimitate. Asemenea texte îl antrenau pe credinciosul calcedonian „ortodox” să întâmpine orice provocare, indiferent de prilej și subiect, cu o replică promptă. Trăind atât grupurile creștine, cât și pe evrei cu o indiferență nepărtinitoare, Imperiul islamic nu făcuse altceva decât să declare un „sezon deschis” permanent disputelor religioase dintre evrei și creștini, dintre calcedonieni și monofiziți.

Anastasie din Sinai, un calcedonian instruit, care se numărase printre captivii „romani” din Cipru folosiți de arabi ca mână de lucru în ucigătoarele cariere de bitum de la Marea Moartă, a întocmit pentru respectiva categorie de credincioși un catalog enciclopedic de răspunsuri pentru fiecare tip de controversă religioasă și o serie de *Povestiri pentru întărirea credinței*. Anastasie îi cunoștea prea bine pe musulmani ; nu-i era străină credința lor că fața unui om sortit să-și găsească sfârșitul luptând în războiul sfânt purta pecetea inconfundabilă a „martiriului” său iminent. Știa de asemenea că unii creștini deveniseră musulmani și că mulți alții nu vedeau în Islam decât o versiune inofensivă a propriei religii. Scrierile sale se doreau un semnal de alarmă adresat acestora. Creștini plini de credință din Ierusalim, spunea el, auziseră cu urechile lor țipetele demonilor în vreme ce se trudeau noaptea să îndepărteze ruinele Templului de pe Munte : îi ajutau pe „aliații lor, sarazinii” să pregătească terenul pentru blasfemia supremă a „Cupolei Stincii” lui Abd al-Malik. Doi corăbieri creștini fuseseră chiar la Mecca. Noaptea,

ei au văzut o creatură hidoasă ieșind din pământ ca să înfulece hulpav carnea cămilelor și caprelor sacrificate ca ofrandă lângă Kaaba. Se dovedea astfel, susține Anastasie, că jertfele din Kaaba nu erau „jertfa adevărată” instituită de Avraam. Sacrificiile musulmane erau ritualuri morbide care nu se puteau înălța pînă în ceruri pentru a îi face pe plac Domnului⁹.

Sirienii și egiptenii Bisericii monofizite „Iacobite” nu erau mari admiratori ai nomazilor arabi; ei au ajuns însă la concluzii mai puțin tranșante decît cele ale umiliților calcedonieni. Dumnezeu „încuviințase” cuceririle arabe. Ele erau răsplata cuvenită împăraților romani din Răsărit pentru persecutarea adevăratei Biserici – monofizite :

Cînd El a văzut mărimea păcatelor romanilor s-a mîniat peste poate... I-a sculat pe fiii lui Ismael și i-a mînat departe de țara lor din Sud ... Însă doar încheind o învoială cu ei am fost izbăviți. Nu e puțin lucru să fii slobozit de sub împărăția tiranică a romanilor¹⁰.

Pentru a-și justifica pretenția că reprezintă adevărata Biserică, monofiziții au devenit cronicarii Orientului Apropiat. Istoriografii monofiziți ai Bisericii au revenit constant asupra deciziilor fatidice ale Conciliului din Calcedon, „Marea Păcăleală”, și la persecuțiile îndurate de susținătorii credinței adevărate din partea împăraților Romei Răsăritene în cursul secolelor al V-lea și al VI-lea. Pe la anul 760, calcedonienii și monofiziții i-au înmînat guvernatorului musulman al Alexandriei petiții concurente :

Calcedonienii i-au trimis un răvaș lung de [numai] cîteva șchioape ... iar cînd l-a citit, a rîs și a clătinat din cap.

Pe de altă parte, monofiziții cunoșteau îndeaproape istoria romană recentă. Ei au înfățișat în amănunt, din surse contemporane, consecințele dezastruoase ale Conciliului din Calcedon în Alexandria – persecuții, linșări, masacre punitive :

Cînd judecătorul a auzit toate acestea, el și-a împreunat mîinile, zicîndu-le celor din preajmă : „O, ce faptă tiranică s-a săvîrșit ! ”.¹¹

Pentru contemporanii din Orientul Mijlociu ai tînărului Carol cel Mare, evenimentele din jurul anului 450 – petrecute în Imperiul Roman de Răsărit devenit între timp o prezență îndepărtată – făceau încă parte din istoria contemporană.

Astfel se explică tenacitatea cu care era cultivat trecutul, mai cu seamă de către iacobiții de limbă siriacă din nordul Siriei. Din Antiohia

și pînă în China, siriaca rămăsese una din marile limbi de cultură de pe cuprinsul Asiei medievale. Iar timpul a încremenit împreună cu siriaca. Schimbări majore în producția de carte din Occident și Constantinopol au condus la adoptarea unei noi scrieri, mai compacte, cunoscută sub denumirea de „minusculă”. Drept consecință, începînd cu secolul al IX-lea, scrierea curgătoare a manuscriselor grecești și latine de dinainte a devenit aproape ilizibilă pentru clericii de rînd. Cărțile care nu au fost transcrise la vremea respectivă în scrierea „minusculă” puteau fi socotite virtual pierdute pentru generațiile ulterioare. Dimpotrivă, în bibliotecile monahale bine dotate din Siria și nordul Irakului nu s-a creat o prăpastie de o asemenea profunzime între prezent și trecut. Orice vorbitor de siriacă cu știință de carte, din secolul al IX-lea, era capabil să citească un manuscris redactat în epoca lui Iustinian.

Marile *Istorii* ale Bisericii monofizite, compilate din scriitori precedîndu-i pe Mihail Sirianul (1166-1199) și pe Grigore Abu al-Faraj, cunoscut și ca Barhebraeus (m. 1286) reconstituie fără lacune trecutul pînă în secolul al V-lea d.Cr. Lectura lor revelează un ecou inconfundabil al universului Antichității tîrzii în mintea contemporanilor lui Richard Inimă de Leu, ai lui Ludovic cel Sfînt și Marco Polo. Legile mongole ale lui Genghis-khan, scria Barhebraeus, prezintă trăsături gnomice: îi amintesc de *Gnomai* lui Grigore de Nazianz. Cît despre credința șamanistă în călătoria sufletului – spunea învățatul sirian, avînd în spate peste o mie de ani de continuitate culturală neînteruptă – ea se regăsește de bună seamă în scrierile lui Aflatun (Platon) cînd acesta abordează teoria metempsihozei¹² !

Pentru nestorienii fostelor posesiuni persane, conducătorii musulmani reprezentau, în cel mai fericit caz, o ameliorare vădită comparativ cu protecția capricioasă a păgînului „rege al regilor”. Nestorienii Irakului au întîmpinat cu brațele deschise edificarea unui imperiu puternic, declarat monoteist :

Înainte de a-i înălța, [Dumnezeu] îi învățase din vreme să-i cinstească pe creștini... Cum ar fi putut altfel oameni despuiați, călărind fără platoșă și scut, să... îi îngenucheze pe mîndrii persani ?¹³.

Ierarhia nestoriană a beneficiat de pe urma unui imperiu ale cărui orizonturi erau mai largi chiar decît cele ale Sasanizilor. Pe la anul 780, pe cînd Harun al-Rașid iniția ultima expediție importantă în Anatolia romană, iar armatele lui Carol cel Mare duceau ultimele campanii sîngeroase în pădurile Saxoniei păgîne, episcopii nestorienii își făceau datoria la marginea lumii, în regiuni

lipsite pînă și de arabi sau evrei, care mărturisesc un singur Dumnezeu, Creatorul Cerului și al Pămîntului¹⁴.

Ei au doborât arborii sacri ai triburilor de munte păgîne din masivul caspic și au resuscitat misiunea creștină în Hsian-Fu. Timotei I (780-823), *katholikos* nestorian al „Bisericii Răsăritului”, a profitat din plin de noua situație. A reamintit unui episcop, ce solicitase o pensie care să-i asigure o retragere confortabilă în Bagdad, că frați călugări nestorienii băteau drumurile spre India și China fără alte bunuri decît toiagul și desaga lor. Avea chiar în vedere un nou episcopat pentru „popoarele din Tibet”¹⁵.

În curînd, grupurile creștine conflictuale aveau să-și găsească un numitor comun în entuziasmul pentru graiul neobișnuit al arabilor. Araba, limba „celor cu vorba limpede” era o limbă semită înrudită cu siriaca, dar de o bogăție și precizie copleșitoare, la fel de incisivă și flexibilă precum „lama unei florete”. A devenit limba Orientului Apropiat și în ea se credea că puteau fi exprimate toate gîndurile, acțiunile și sentimentele umane – de la dragoste, război și vînătoarea în deșert pînă la cele mai elevate abstracții metafizice. Pînă în jurul anului 800 d.Cr., nu Islamul ca atare, ci atracția unei întregi culturi profane exprimate în arabă amenința să-i rupă pe creștinii Imperiului islamic de propriul trecut. După cum consemna un episcop creștin din Cordoba:

Mulți dintre frații mei creștini citesc versuri și basme ale arabilor, dar nu ca să îi combată, ci ca să se poată exprima în arabă cît mai curat și mai grațios... Vai! Toți creștinii înzestrați cunosc doar limba și literatura arabilor... Se exprimă... cu mai multă frumusețe și mai multă măiestrie decît arabii înșiși¹⁶.

Dacă dorea să-și păstreze controlul asupra laicilor, clerul trebuia să le urmeze exemplul. Să menționăm un singur caz: calcedonianul Teodor abu Qurra (circa 740-circa 825) și-a scris cea mai mare parte a lucrărilor în arabă, urmărind îndeaproape disputele teologice musulmane. Astfel, cînd el s-a pronunțat pentru adorarea icoanelor, în centrul interesului său se găseau pasaje din Coran și afirmații atribuite lui Mohamed. Controversele similare ce agitau Constantinopolul în aceeași perioadă nu l-au preocupat cîtuși de puțin. Creștinătatea arabofonă își orienta vocabularul și programul teologic din ce în ce mai mult după Islam, și nu după centrele creștine din Apus.

Mutarea centrului Imperiului islamic din Damasc la Bagdad, întemeiat în anul 762, a marcat triumful deplin al arabei în creștinătatea răsăriteană.

Bagdad se învecina cu ruinele impunătoare ale Ctesifonului sasanid. Funcționarii și medicii nestorienii erau la fel de prezenți la curtea lui Harun al-Rașid (788-809) și a succesorilor săi cum fuseseră cu două veacuri în urmă sub domnia lui Chosroe al II-lea Parviz. Restricțiile legale impuse „Popoarelor Cărții” se aplicau cu multă larghețe păturii largi de tehnocrați non-musulmani :

Creștinii posedă acum șei de preț și armăsari de rasă. Au haite de ogari și joacă polo, se îmbracă în mătăsuri scumpe și-și plăsmuiesc patronimice [tipic arabe]¹⁷.

În calitate de doctori, astrologi, în fapt ca niște adevărate fîntîni arteziene umane, asemenea personaje se dovedeau indispensabile noii clase conducătoare musulmane. Doar creștinii instruiți, care-și păstraseră competența de a folosi siriaca și care întrețineau contacte sporadice cu alți creștini de limbă greacă, puteau exploata vastul rezervor subteran de cunoștințe medicale, științifice și filozofice care se acumulasă treptat în bisericile siriace aflate acum sub jurisdicția Imperiului islamic. Oameni a căror cultură își avea originea în zilele înființării școlii din Nisibe au devenit sursa culturii grecești pentru elitele Bagdadului.

Doctorul nestorian al curții, Hunayn ibn Ișaq (m. 873) era un traducător meticulos. El obișnuia să compare vechi traduceri în siriacă (realizate în vremea lui Iustinian) cu textele grecești accesibile în Bagdad prin intermediul misiunilor diplomatice din Constantinopol. Ca rezultat, au ajuns să circule în arabă mai multe lucrări ale lui Galen decît s-au găsit vreodată în lumea greacă a Romei Răsăritene – fără a mai menționa traducерile din Euclid, Ptolemeu și mare parte din tradiția logică și metafizică a filozofiei din perioada clasică.

Pentru traducătorii creștini, cît și pentru cititorii lor musulmani, subiectele respective aveau o tentă liniștitor neutră. Încă din secolul al V-lea, creștinii sirieni înclinaseră să acorde prioritate unei culturi filozofice și tehnocratice, imună la divergențele confesionale. Acum, la curtea musulmană din Bagdad, o înțelepciune „greacă” perenă era asamblată cu răbdare în arabă, bucată cu bucată, asemenea procesului de reconstituire a unui mare dinozaur – o impresionantă creatură antediluviană, neafectată de confruntările religioase înverșunate ale prezentului. Evrei, creștini și musulmani se puteau întîlni nestingheriți ca filozofi, *falasifa*, uniți de regulile independente de judecăți de valoare ale lui *kalam*, argumentul logic, și nu în chip de monoteiști, pentru a „negocia... ca frați bunurile comune moștenite de la un unic părinte”¹⁸.

Evenimentele de mai sus se petreceau în inima unei lumi străvechi – în Damasc, Edessa și Bagdad – la mare depărtare de extremitatea nord-vestică a Eurasiei care începuse să-și spună, cu o sporită încredere de sine, „Europa”. Pentru observatorii musulmani, singura regiune creștină cu adevărat importantă era Roma Răsăriteană, *Rum*. Constantinopolul reprezenta capitala ultimului imperiu trufaș care se opunea chemării Profetului ; iar inima Imperiului urma să constituie veacuri de-a rîndul țelul armatelor musulmane, pînă la căderea finală în fața turcilor otomani din anul 1453. Dimpotrivă, Occidentul era pentru musulmani o noțiune cețoasă, privit de ei cu aceiași ochi cu care fusese privit de populațiile civilizate anterioare ale Orientului Apropiat, de greci și de sirieni : un ținut vast, nedefinit, locuit de popoare grosolane și războinice, situat la periferia grandioasei „schimbări a împărățiilor” ce se petrecuse în străvechiul leagăn al civilizației¹⁹.

Imperiul Roman de Răsărit, ale cărui teritorii flancau țărmurile de est și de sud ale Mediteranei, din Damasc pînă în Cartagina și strîmtora Gibraltar, a fost singurul stat creștin care a experimentat primul impact nimicitor al înaintării arabe. Pentru țările creștine din Nord, aceste mari evenimente nu erau decît chestiuni îndepărtate, care nu păreau să le neliniștească prea mult. Pe la 680, Arculf, un episcop franc, a purces spre Țara Sfîntă. A călătorit, aparent fără necazuri, printr-o țară foarte diferită de Gallia sa natală. Nu se vedea nici un car ; toate poverile erau cărate doar de cămile. Locurile Sfinte erau așa cum fuseseră dintotdeauna. Marea biserică a Înălțării de pe Muntele Măslinilor scînteia în continuare ca un far deasupra Ierusalimului :

sub neînchipuita și mirifica strălucire [a luminilor], ce se revarsă din belșug prin ochiurile ferestrelor, întregul Munte al Măslinilor pare cuprins de flăcări și tot orașul, așezat în valea din preajmă, pare inundat de lumină.

Arculf a consemnat totuși că „necredincioșii sarazini” și-au ridicat o „biserică” în Damasc. Dar nimic mai mult. El s-a reîntors netulburat la Constantinopol pentru a-l vedea pe „împăratul lumii” – în chip potrivit numit Constantin al IV-lea – aplecîndu-se să sărute un fragment din Sfînta Cruce, salvat de Heraclius din Ierusalim pe cînd Siria cădea în mîinile arabilor²⁰.

Chiar și după cucerirea Spaniei de către arabi, în anul 711, nimeni din Nord nu credea că invadatorii care pătrunseseră în Mediterana Occidentală aveau să se transforme într-o prezență permanentă. O doamnă saxonă din sudul Britanniei a fost sfătuită să nu călătorească în Sudul mediteranean. Să mai aștepte

pînă cînd atacurile și amenințarea sarazinilor, care s-au arătat în vremea din urmă în țara romanilor, se vor potoli²¹.

În cele din urmă, un grup de saxoni, veniți ca pelerini creștini, a apucat să ajungă în Siria în anul 724. Vestimentația lor ciudată a stîrnit agitație. Un demnitar musulman local a anunțat că veniseră cu gânduri bune. Mai văzuse astfel de oameni : „doresc doar să-și împlinească legea lor religioasă”. Ei veneau dinspre

țărmurile de la miazănoapte, unde apune soarele... și nu știm să se mai găsească pămînt dincolo de insulele lor, ci doar apă.

Conducătorul lor, Willibald, s-a întors în Europa – nu înainte de a fi mai întîi arestat de autorități pentru încercarea de a scoate ilegal din Palestina un prețios balsam ascuns în toiagul său de pelerinaj ! – pentru a deveni, în cele din urmă, episcop în sudul Germaniei²².

Europa se transformase începînd cu anul 630. Pioșii pelerini saxoni veneau dintr-o regiune creștinată abia cu un secol în urmă. Relatarea lui Arculf despre Locurile Sfinte nu a fost consemnată și ilustrată cu migală în Gallia, ci în Iona, o mănăstire celtică ruptă de lume pe coasta vestică a Scoției. Departe de „schimbarea împărățiilor” care se va dovedi hotărîtoare pentru istoria ulterioară a Asiei și Africii, o nouă dimensiune s-a adăugat creștinătății apusene. Ne vom întoarce acum la „țărmurile de la miazănoapte” – la irlandezii și saxonii din Britannia.

Creștinătățile din Nord : Irlanda și Britannia saxonă

În aceleași decenii ale secolului al VII-lea care au văzut ultimele victorii iar apoi destrămarea dominației Imperiului Roman de Răsărit în Orientul Mijlociu, periferia septentrională a lumii mediteraneene și-a conturat un nou profil. În zone situate la mare distanță unele de altele ca Malaia Pereșčepina în Ucraina și Sutton Hoo de pe coasta Mării Nordului în regiunea Suffolk, morminte impresionante dezvăluie bogăția și aria contactelor internaționale de care se bucura noul tip de conducător nordic. Așezământul funerar din Malaia Pereșčepina ar putea fi atribuit unui prinț bulgar, cu un anumit rol în diplomația împăratului Heraclius. Mormintul conține în total 20 de kilograme de obiecte din aur provenind din Constantinopol, Balcani, Iran și Asia Centrală. Deși mai puțin opulent, Sutton Hoo e la fel de spectaculos prin diversitatea obiectelor și volumul implicit al forței de muncă mobilizate pentru realizarea construcției tombale. Lucrările de descoperire au scos la iveală o corabie lungă de 26 de metri, arme și ornamente ce demonstrează existența contactelor cu Danemarca și sudul Suediei, bijuterii confecționate din 4.000 de granate (pentru asamblarea cărora ar fi fost necesară munca timp de un an a șaptesprezece artizani calificați), monede de aur din Francia, linguri și un mare platou de argint din Constantinopol, emailuri romano-britanice și mătase aurie din Siria¹.

Grandioasa risipire de bogăție poate fi întâlnită, un secol mai târziu, în cazul somptuosului monument funerar din Tournai al părintelui lui Clovis, Childeric : se cuvine însă menționată o singură deosebire tulburătoare – scheletele umane recent descoperite în jurul altui gorgan de la Sutton Hoo ne lasă să presupunem că, în acele ocazii, probabil nu erau sacrificați doar cai. De cealaltă parte a Mării Nordului, în Danemarca, reflectări îndepărtate ale imageriei triumfale romane, propagată prin monede, s-au manifestat printr-o proliferare subită a talismanelor din aur.

Figura lui Constanțiu al II-lea – moștenitor conștiincios al creștinismului tatălui său Constantin – s-a perpetuat transformată în imaginea unui zeu războinic. Pentru creștini și păgâni deopotrivă, succesul regalității războinice și relația demonstrativă cu zeitățile aducătoare de victorie mergeau mână în mână.

Lumea nordică trecea printr-un proces de schimbare. Din Irlanda pînă în sudul Suediei, dinastii energice, înconjurată de grupuri militare mai eficiente, dispunînd de un control sporit asupra resurselor locale și de contacte substanțiale cu lumea bogată din Sud, începuseră să preschimbe în „regate” societăți care cunoscuseră prea puțin sau absolut deloc forma statală. Deși fragile ca pînza de păianjen în comparație cu soliditatea postimperială a regatului vizigot sau franc, noile entități politice marcau o schimbare decisivă. După anul 560, dinastia O'Neill din nordul Irlandei a reușit să pună pe picioare în zonă, de o manieră întrucîtva mai convingătoare, un simulacru primitiv de „imperiu” : războinici fără scrupule, ei au purtat războaie pentru extinderea sistemului piramidal din ce în ce mai vast, format din regi clientelari care să le furnizeze bunuri și servicii. În regiunile Britanniei controlate de saxoni s-au conturat hegemonii similare. La fel ca în Irlanda, coordonatele centrului de putere se schimbau frecvent. Ethelbert din Kent (560-616) guverna în Sud, pentru ca mai tîrziu, puterea să se deplaseze spre Nord. Sub Oswald (634-642), Oswy (642-671) și Egfrith (671-685), Northumbria a ajuns să controleze ținutul de graniță traversat de Zidul lui Hadrian, de la marginea masivului muntos al Scoției pînă la Humber.

Prestigiul și legăturile cu trecutul străvechi – indiferent de care trecut era vorba – erau importante pentru acești conducători. Stabiliți în forturile romane de la Marea Nordului, regii din Anglia de Est pretindeau că se trăgeau atît din zeul războinic Wodan, cît și din „Cezar”. În Britannia, saxonii stăpîneau de multă vreme țărmurile răsăritene. Estuarul Rinului, coasta Neustriei la Canalul Mîneei și valea Senei, dominată tot mai mult de importante mănăstiri, se găseau la fel de aproape de saxonii Britanniei, pe mare, ca pădurile de nepătruns din interiorul propriei țări. Potrivit descriși drept „regi antreprenori”, ei și-au însușit temeinic lecția lui Clovis în relațiile cu rudele și rivalii mai puțin norocoși ; admirau, chiar dacă de la o distanță sigură, reușita deplină întruchipată pe tot cuprinsul Europei Nordice de curtea francă creștină a unui mare suveran ca Dagobert I și ofereau sclavi cîștigați în războaie în schimbul bogățiilor din Renania francă.

În Irlanda, creștinismul s-a transformat, dintr-o religie a minorității, în credința exclusivistă a marilor clanuri regale. În anul 558, *feis Temro*,

solemnul act sacral prin care marele rege din Tara (Temair) se unea cu zeița ocrotitoare a ținutului, a fost sărbătorit pentru ultima oară de Dermot mac Cerball. Dermot a fost detronat în anul 561, după bătălia singeroasă de la Cúl Drebene. Un membru al dinastiei regale O'Neill, Columba (un alt Colum, precum Columbanus, ce avea să fie curînd cunoscut sub numele de Columcille, „turtureaua Bisericii”) a contribuit la această victorie. Aparținînd clerului, el a fost ulterior acuzat de vărsare de sînge în luptă și excomunicat. A părăsit Irlanda într-un exil penitențial la vîrsta de 40 de ani și s-a stabilit pe insula Iona, în comitatul Mull, în 565, anul morții lui Iustinian la Constantinopol. Pînă la moartea sa din anul 597 – data sosirii în Kent a misiunii lui Grigore cel Mare –, Columba va crea în nord un imperiu spiritual, asemănător cuprinzătorului regat al clanului său O'Neill. Iona era centrul unei rețele piramidale de mănăstiri, răspîndite din sudul Irlandei pînă în insulele Hebride. După anul 635, călugării din Iona au reinstaurat creștinismul în Northumbria. Lindisfarne, numită pînă în ziua de astăzi „Insula Sfîntă”, a devenit Iona saxonilor din Nord. Aflată în strînsă legătură cu două dintre cele mai influente familii hegemonice ale Insulelor Britanice – clanul O'Neill din Irlanda și regii Northumbriei – Iona a ajuns să domine lumea celtică din extremitatea ei nordică. Pentru creștinismul irlandez începea o nouă eră.

Privind retrospectiv, autorii irlandezi și-au putut explica fără dificultate succesul copleșitor al unui personaj precum Columba. Separată de uscat printr-o fișie de apă „verde-sticloasă”, Iona era echivalentul în termeni celtici al „deșertului” clasic din imaginarul creștinismului timpuriu, reconstituit într-o insulă izolată din largul Atlanticului învolburat. Cu toate acestea, ea se situa în centrul lumii politice a Nordului, la joncțiunea Irlandei cu Britannia septentrională.

După unele surse, Columba ar fi ales Iona deoarece era prima insulă de unde nu se mai puteau zări țărmurile iubitei sale Irlande. Odată, el a ridicat înduioșat un cocor din Donegal care i se prăbușise epuizat la picioare: nobila pasăre era surghiunită asemenea lui. În comunitatea monahală din Iona, legile dure ale naturii caracteristice unei societăți de războinici păreau suspendate miraculos: un cuțit binecuvîntat de Columba nu mai putea vărsa sînge. Cu toate acestea, Columba a rămas sfîntul unei clase războinice:

iar în ciocnirea cumplită a bătăliei, el a obținut de la Domnul, prin puterea rugăciunilor, ca unii regi să fie învinși, iar alții să fie învingători.

Războinici, chiar „păcătoși pătați de sînge”, au scăpat de la moarte sigură în luptă cîntînd imnuri în onoarea lui. Într-un peisaj idilic, mărginit de dealurile Scoției, cîmpurile de luptă ale Irlandei au rămas mereu prezente în cugetul lui Columba și al călugărilor săi :

Și-a auzit frații... vorbind în preajmă-i despre doi regi... „Copiii mei [zise el] de ce vorbiți cu atîta nepăsare despre acești oameni, de vreme ce amîndoi au pierit de curînd, decapitați de dușmanii lor ? Zilele acestea... corăbierii din Irlanda vă vor spune același lucru”².

Episoadele de mai sus ne sînt relatate de Adomnán (628-704), descendent al clanului lui Columba și abate în Iona. La vremea sa, Adomnán a fost cel mai mare politician cleric al lumii nordice și una dintre puținele fețe bisericești ale Evului Mediu timpuriu cu suficientă autoritate pentru a controla conflictele armate. În anul 697, el a reușit să convingă cincizeci și unu de regi și patruzeci de prelați să subscrie la *Cáin Adomnáin*, legea lui Adomnán, o *Lege a Inocenților* valabilă pe tot cuprinsul Irlandei, menită să protejeze femeile și clerul de efectele violenței intertribale. Legea reprezenta una dintre multele modalități prin care imperiul spiritual al lui Columba ajunsese să se insinueze în viața politică a unei societăți întregi³.

Într-o lume fără orașe romane, ale căror ziduri fortificate și populații trainic ancorate garantau prestigiul episcopilor, mănăstiri precum Iona constituiau puținele repere stabile ale unui peisaj aflat într-o perpetuă schimbare. Irlanda nu era văduvită de prezența episcopilor și a clerului, dar acestora le lipsea strălucirea. Ei aparțineau universului modest al micilor triburi, iar prestigiul lor sporea și se prăbușea pe măsură ce tribul trecea din stăpînirea unui suveran puternic în cea a altuia. Cu totul altfel se prezenta situația mănăstirilor precum Iona în nordul îndepărtat, și anume Kildare din Leinster și disputatul scaun „mitropolitan” al Sfintului Patrick din Armagh. Aceste centre religioase recreau, în formă creștină, marile sanctuare păgîne ce serviseră ca punct de întîlnire a triburilor. La sfîrșitul secolului al VII-lea, impresionante lucrări de amenajare – multe dintre ele înglobînd 100.000 de ore de muncă – s-au desfășurat în jurul spațiilor sacre ale mănăstirilor creștine. Numărul călugărilor, novicilor și argaților dintr-o mănăstire creștină importantă era de ordinul sutelor. Într-o regiune cu populația disipată, marile mănăstiri substituiau orașele. În mod paradoxal, memoria sanctuarelor păgîne era cultivată chiar de poezia creștină în limba irlandeză. Gloria lor era acum evocată ca fundal epic pentru înfloritoarele sanctuare pantribale din vremurile creștine :

Mîndra cetate a Tarei s-a stins cu ai ei stăpîni :
 Slăvitul Armagh rămîne cu un steag de prea cinstiți eroi.
 Zdrobită fu – mare căderea –
 și fala viteazului Loegaire :
 căci numele lui Patrick, strălucitor și plin de faimă,
 e cel ce se înalță⁴.

În condițiile avîntului hagiografiei irlandeze la sfîrșitul secolului al VII-lea, fiecare centru monahal se străduia să reînvie figura fondatorilor de mult răposați. *Viața* Sfîntului Brigid din Kildare (m. în 520) a fost scrisă de Cogitosus în jurul anului 650. Ea culmina cu o descriere a altarului din acel moment al sfîntului – o raclă scînteind de aur și pietre prețioase, înconjurată de candelabre și comori regale, demne de un episcop merovingian, așezată într-o splendidă biserică de lemn, în cîmpiile mănoase din Curragh⁵. A urmat la scurt timp, în jurul anilor 680-700, Muirchú cu *Viața* lui Patricius scrisă pentru episcopia din Armagh.

Viața lui Patricius întocmită de Muirchú ne oferă prilejul de a percepe amploarea prăpastiei imaginare ce se crease, în decurs de două secole, între creștinismul ezitant din zona de graniță a Imperiului din perioada tîrzie și noua creștinătate triumfătoare din Irlanda secolului al VII-lea. Pe parcursul redactării lucrării, Muirchú a avut tot timpul la dispoziție *Confessio* a lui Patricius, dar a preferat să le dea cititorilor ceea ce ei așteptau de la el – imaginea unui extraordinar lider religios, pe măsura „moștenitorilor” lui Patricius, marii episcopi din Armagh. În *Viața* lui Muirchú, Sfîntul Patrick (după cum urmează să-i spunem în continuare, dat fiind că ne-am despărțit de figura mai modestă a lui Patricius din realitatea istorică) va fi pus față în față cu Loegaire (Leary), marele rege al Tarei,

unde se găsea cea mai puternică cetate a acestui neam, capitala păgînismului.

Într-o confruntare triumfătoare cu regele și druizii săi, Patrick

a ținut cu un țărșu indestructibil capul idolatriei... Căci credința în idoli [susține Muirchú] a fost alungată o dată cu venirea lui Patrick, iar credința catolică a cuprins toate colțurile țării.

Pînă și trufașul Coroticus a fost pedepsit cum se cuvine fiind transformat într-o vulpe sălbatică⁶!

În aceste legende triumfale, avem de-a face cu nimic altceva decît cu creștinarea *ex post facto* a unei societăți întregi, prin confiscarea culturii ei de către o clasă nouă de experți religioși. Societatea irlandeză se

obișnuise de multă vreme să fie strict compartimentată în grupuri închise, deținând fiecare un anumit tip de onoare. Călugării și preoții au ajuns să formeze o nouă castă distinctă, înlocuindu-i pe druizi, experții sacerdotali ai vechii religii. Ei împărțeau cu *filid*, „văzătorii” – poeții – prestigiul suprem de care se bucurau în societatea irlandeză grupurile asociate în mod tradițional cu harul supranatural al unor abilități orale complexe.

Clerul creștin și-a preluat rolul cu entuziasm. Într-o societate care elaborase grafia ogham mai ales ca instrument de comunicare ezoterică, clerul era familiarizat cu cultura scrisă ; chiar mai mult, putea manipula o limbă misterioasă, complet străină. În relatările legendare ale isprăvilor sale se spune că Patrick ar fi adăugat fiecărui botez magia „slovelor”. Clerul său înainta prin ținutul nealfabetizat, fluturînd deasupra capului cărțile deschise „ca niște săbii albe”⁷. Mănăstirea era un lăcaș al sunetelor necunoscute, de origine divină :

murmurul veșnic al adunării... mă hrănesc cu marea înțelepciune, cîntarea melodioasă [latină] a credincioșilor⁸.

Copierea cuvintelor latine constituia în sine o activitatea miraculoasă. Columba își putea da seama, cu o intuiție divină, cînd, în copia aproape perfectă a Psalmilor, se pierduse o singură literă „i”⁹. Într-o regiune creștină în care cărțile de orice fel erau obiecte rare, mistica transcrierii Scripturilor a lui Casiodor fusese suplimentar dublată de aura magică ce îi înconjură pe așa-numiții *áes dána*, „faurii”, meseriași iscusiți a căror măiestrie legendară furniza conducătorilor laici podoabele și bijuteriile potrivite rangului lor. Acoperind marile file din pergament de lux ale Evangheliilor cu mirifice miniaturi, călugării au devenit *áes dána* ai „Marelui Împărat din Ceruri”. Ei nu doar copiau textele, ci le transformau în adevărate podoabe de preț. Cartea de la Kells (numită după locul descoperirii ei) fusese probabil comandată la Iona de către un succesor al lui Adomnán ; ea a ajuns să fie adăpostită în altarul Sfîntului Brigid din Kildare, devenind cunoscută sub numele de „Marea Relicvă a lumii apusene”. Un călător din secolul al XII-lea, Gerald din Țara Galilor, și-a notat impresiile produse de paginile ei :

Dacă le privești cu atenție... vei putea crede că sînt doar niște file oarecare... Nu vei vedea nimic subtil acolo unde totul este subtil. Dar dacă-ți dai osteneala să le privești îndeaproape și să pătrunzi cu privirea tainele măiestriei, vei vedea un rafinament de o asemenea delicatețe și subtilitate... picturi atît de iscusit îmbinate și legate între ele, cu o asemenea

prospețime a culorilor, încît nu vei pregeta să spui că trebuie să fi fost făcute de îngeri, și nu de mîna omului¹⁰.

Cu vestimentația lor deosebită și capetele lor rase, membrii clerului – și în special călugării – s-au situat de o anumită parte a societății războinice în care familiile din care proveneau rămîneau în continuare angrenate inextricabil. Sunetul clopotelor era în contrast izbitor cu strigătul de luptă terifiant al cetei de războinici¹¹. Clericii irlandezi s-au agățat cu entuziasm de regulile de curățenie din Vechiul Testament : legile respective trebuiau să le asigure statutul lor de castă sacerdotală „neîntinată”.

Astfel izolați de societate, călugării au ajuns să reprezinte versiunea sacralizată, pozitivă, a micilor grupuri care formaseră dintotdeauna antiteza violentă a traiului stabil. Bande de tineri celibatari, rămași fără moștenire – „fii de regi”, exilați și proscrisi – duceau o existență sălbatică în păduri și mlaștini. Hrănindu-se cu carne de cal, însemnați cu lugubrele simboluri ale jurămintelor de răzbunare, angajați deseori de către cei puternici în chip de „mercenari”, aceste grupuri amenințau din umbră societatea irlandeză ca spectrele cenușii ale *cú glas*, lupii omniprezenți – „cîinii suri” ce scăpaseră de sub controlul oamenilor¹².

Totuși, pentru călugări și mai ales pentru convertiții de sînge regal, exilul era o postură onorabilă, chiar dacă una incomodă, dat fiind că presupunea despărțirea de confortul și protecția clanului. Columba se stabilise la Iona ca „exilat al Domnului”. După cum vom vedea, noțiunea de „exil” a stat la baza numeroaselor misiuni irlandeze și saxone din Europa continentală. Se prea poate ca răspîndirea creștinismului să fi fost un rezultat al acestor expediții, dar ea nu reprezintă decît o fațetă a procesului de *peregrinatio*, a pelerinajului perpetuu întreprins în numele lui Dumnezeu în țări străine. Pentru un om fără familie, toate locurile erau la fel străine, toate tărîmurile la fel de păgîne. Întreaga Europă se întindea la picioarele acestor indivizi pentru simplul motiv că, departe de țara natală, toate locurile erau în egală măsură vidate de semnificație umană, putînd fi astfel umplute de prezența copleșitoare, invizibilă a lui Dumnezeu.

Deși formal o clasă de *outsider*-i a societății irlandeze, noua castă de călugări și clerici se arăta, în realitate, implicată profund în această societate. Legile clientelare și ale reciprocității o legau de lumea laică. Anturajul unui mare abate constituia un mediu de întîlnire pentru mireni și clerici : sfera vieții sale private era în asemenea măsură o extensie a mănăstirii, încît cuvîntul din irlandeza veche pentru „familie”, *muinter*,

provine din „mănăstire”. Arendașii mănăstirilor se numeau *manaig*, „călugări”. Deși căsătoriți, ei se purtau ca niște adevărați călugări prin devotamentul fanatic față de stăpînul „lor”, abatele. În schimbul sprijinului, călugării și clerul ofereau clienților laici darul neprețuit, deși imaterial al „Lecturii” – recitarea periodică a Psalmilor și a Scripturilor¹³. Oficiau Mese pentru sufletele lor și îi înmormîntau în pămînt „sfînt”, lîngă un altar creștin. *Penitențele* se ocupă îndeaproape cu practicile sexuale ale mirenilor, deoarece laicii căsătoriți, clienți ai mănăstirii, necesitau aceeași atenție asiduă în ce privește penitența și iertarea ca înșiși călugării și se simțeau îndreptățiți să beneficieze de ajutor și binecuvîntare în existența lor cotidiană. Pînă și austerul Columba a fost ținut minte pentru miracolul prin care a reușit să trezească gustul plăcerii trupești în sufletul unei femei măritate cu un bărbat urît¹⁴.

Din fiecare mănăstire se propagau modele de dependență, ce stabileau între straturile societății laice și noua castă ascetică un raport mai strîns decît ne-am putea aștepta la prima vedere. Numai lupii singuratici, războinicii neîmblînziți ce sălășluiau la periferia neguvernabilă a societății, erau condamnați a fi întotdeauna ocoliți de atingerea sacralui. Irlandeza veche îi desemna prin termenul de *laicus*, „laic”, *láech* și vedea în ei ipostaza cea mai de jos a „laicului”, indivizi incapabili de ispășire, a căror viață în sălbăcie punea în valoare prin contrast chiar și cea mai inconstantă pietate a unui creștin irlandez obișnuit¹⁵.

Acestea erau condițiile în care Irlanda s-a putut declara o țară creștină prin preajma anului 700 d.Cr. În consecință, trecutul precreștin s-a perpetuat în prezent cu o dezinvoltură de neconceput pentru Europa continentală. Însăși limba irlandeză era acum controlată de noi maeștrii ai cuvintelor, iar clerul a salvat prin scris cultura exclusiv orală a țării lor. Ca texte scrise, legile și poezia irlandeză precreștină au devenit parte a noii ordini creștine¹⁶.

Marea culegere de legi irlandeze *Senchas Már* – un remarcabil tribut adus creativității și noului sentiment de unitate al unei regiuni creștine – a apărut în jurul anului 720, adresîndu-se oamenilor legii din întregul spațiu de limbă irlandeză. De la *Codicele Teodosian* din anul 438 în Europa Occidentală nu mai apăruse nimic asemănător în dimensiuni și complexitate. Considerate un fel de anexe la Vechiul Testament, vechile legi ale Irlandei au fost transplantate în prezentul creștin. Compilatorii creștini susțineau că poezii și judecătorii Irlandei precreștine fuseseră inspirați de „legea naturii”, iar „legea naturii” era prologul hărăzit de divinitate la „legea literii”, „binecuvîntata limbă albă” a poruncilor

creștine, după cum Vechiul Testament fusese un prolog la Noul Testament. Astfel, vechile legi irlandeze au câștigat în importanță și prestigiu, fiind impregnate cu aceeași semnificație a unui trecut venerabil, indisolubil inserat în prezentul creștin, precum legile Vechiului Testament. De bună seamă, Vechiul Testament înfățișa un trecut ce se arăta familiar în chip liniștitor membrilor unei societăți războinice tribale. Pe baza precedentelor din Vechiul Testament, chiar și poligamia – argumenta un punct de vedere juridic – și-ar putea găsi un loc în Irlanda creștină :

Căci Poporul Ales al lui Dumnezeu era încurcat într-o mulțime de căsătorii, și prin urmare nu e mai lesne să o condamni decît să o cînstești¹⁷.

În contrast evident cu Irlanda secolului al VII-lea, creștinismul a pătruns în regatele saxone din Britannia (în teritoriile ce vor fi cunoscute în curînd, chiar dacă nu în epocă, sub numele de „Anglia”) din exterior, ca parte a unui proces mai amplu, caracterizat de memorabile schimburi de daruri. Între anii 597 și 700, o clasă ambițioasă de noi conducători, obișnuiți să pornească în căutare de produse exotice, a adoptat religia plină de faimă a vecinilor din Irlanda și de pe continent.

Se prea poate ca în anumite părți din vestul Britanniei saxonii să fi preluat creștinismul de la principii britanici vecini și chiar de la propria lor țărâtime romano-britanică pentru care creștinismul rămăsese o religie populară. Dar nu era nici o glorie să primești daruri din partea acelor *wealth*, a „celților” – ce alcătuiau imaginea *par excellence* a „străinului” disprețuit și ostil. Mai degrabă, s-a păstrat în fiecare regat saxon amintirea venirii unor străini impresionanți (deseori episcopi de dincolo de mare însoțiți de o suită de călugări), ale căror acțiuni și succese au depins, mai bine de o generație, de imprevizibilele calcule legate de prestigiul regilor saxoni și al aristocrației militare.

Era o situație care a creat neînțelegeri și false speranțe. Astfel, cînd Grigore I și-a trimis în anul 597 impozanta „misiune” la regele Ethelbert din Kent, probabil că el spera nimic mai puțin decît restabilirea grabnică a vechii ordini creștine din Britannia ultimului secol imperial : episcopi, însoțit fiecare de cîte doisprezece colegi stabiliți în orașe mai puțin importante, urmau să revină în centrele administrative romane din Londra și York. Augustin și alaiul său de patruzeci de călugări au găsit însă la sosirea în Kent o Britannie foarte diferită. Au dat peste un suveran saxon hotărît să folosească fiecare atu – inclusiv o religie nouă – pentru a-și păstra hegemonia într-un stil propriu și distinctiv¹⁸.

Ethelbert știa cum să îi controleze pe străini astfel ca lumea pe care ei o reprezentau să nu îi submineze prestigiul. El era căsătorit de cincisprezece ani cu Bertha, o prințesă francă creștină. Regina avea libertatea să își practice religia cu un episcop-capelan franc, într-o biserică romano-britanică din Canterbury. Dar francii nu țineau să îl convertească pe Ethelbert. Nu aveau nevoie de un egal creștin, iar Ethelbert, la rîndul lui, nu avea intenția să devină „sub-regele” spiritual al unor suverani cu ambiții de hegemonie la fel de pronunțate ca ale sale. Botezul oficiat de către oamenii Romei era o chestiune cu totul diferită: Ethelbert putea intra în contact cu presupusul centru al latinizării creștine – aflat la o distanță liniștitoare – și, mai mult, putea dobîndi prin intermediul Romei recunoaștere chiar din partea împăratului. Scrisorile lui Grigore către Ethelbert au fost primite cu bunăvoință în Kent, fiind ele însoțite de „o mulțime de daruri din cele mai felurite” care indicau intenția papei de a-i „acorda regelui onorurile temporale”. Berthei i s-a spus că evlavia ei era apreciată la Constantinopol, iar lui Ethelbert că ar putea urma exemplul lui Constantin, un monarh care

convertise statul roman de la falsa credință în idoli... împreună cu popoarele de sub stăpînirea sa, [astfel că] faima lui a întrecut-o pe cea a înaintașilor săi¹⁹.

Totuși, la sosire, Augustin și însoțitorii săi au fost supuși unui fel de „carantină” pe o insulă din largul coastelor. Ethelbert nu dorea să-i întâlnească decît în spațiu deschis și refuza să vorbească cu ei într-o încăpere de teamă că presupușii vrăjitori i-ar putea afecta judecata. Gestul său venea în întîmpinarea temerilor vasalilor mai conservatori. Ethelbert arăta că nu se va lăsa „vrăjit” de religia străinilor în asemenea măsură, încît să renunțe la practicile tradiționale fără a se consulta mai întîi cu nobilimea regatului. Chiar și după ce Ethelbert a fost botezat, iar Augustin a primit permisiunea să predice în Kent, comunitatea monahală din Canterbury părea mai curînd reședința izolată a unor străini privilegiați – indivizi valoroși dar potențiali factori de destabilizare, ținuți sub supraveghere în apropierea curții regale – decît vasta rețea de episcopate „romane” reactivate, plănuită de Grigore²⁰.

Dar ei nici nu ar fi putut progresa într-un ritm rapid. Apariția noii religii nu a mai fost însoțită de o dramatică acțiune de demolare a templelor (precum aceea din vremurile eroice ale Sfintului Martin de Tours și Teodosiu I). Grigore recomanda într-o scrisoare ca altarele păgîne să fie reinaugurate cu apă sfințită. Solemnalele oște sacriale

a căror opulență de bucate sfida zeii să răspundă prin fertilitatea recoltei și a turmelor urmau să fie înlocuite cu praznicele creștine din zilele de sărbătorire a martirilor. Acestea aveau să se desfășoare în barăci de lemn ridicate în preajma noilor biserici, fără să se renunțe însă la atmosfera de exuberanță divină. Nu trebuie să credem că faimoasa scrisoare a lui Grigore ar reprezenta un gest de toleranță. Semnatarul ei a conceput-o din poziția sa de credincios supus al unui Imperiu Răsăritean caracterizat printr-o nemăsurată încredere de sine. Din Italia pînă în Egiptul Superior se încetățenise ideea că nici un spațiu păgîn nu mai putea rămîne nerevendicat : cruci crestate pe uși, sau chiar construirea unei biserici între vechile temple, vesteau fără echivoc că triumfătoarea credință creștină reușise să le înlocuiască. Totuși Grigore propunea un tip de abordare care lăsa mult loc pentru flexibilitate :

este fără îndoială cu neputință să stîrpic dintr-o dată totul din mințile lor îndărătnice : așa cum un om care țintește să urce pe cele mai înalte piscuri înaintează treptat, pas cu pas, și nu prin salturi²¹.

Limba însăși va ajunge în cele din urmă să oglindească un proces de adaptare impus de condițiile locale. *Pascha*, denumirea latină a sărbătorii evreiești de Paște, *Pesah*, uzuală încă în toate limbile romanice și preluată fără modificări de irlandeza veche în acea perioadă, a devenit în Anglia și în toate celelalte țări de limbi germanice *Easter*, termen derivat direct din *Eostre*, numele zeiței păgîne după care a fost numită respectiva lună a anului.

În perspectivă, o importanță mai mare decît soarta templelor a avut-o faptul că Augustin i-a pus lui Ethelbert la dispoziție un instrument prin care acesta se putea înfățișa poporului său ca un nou Clovis. Ethelbert a alcătuit „cu ajutorul sfetnicilor săi un cod de legi după modelul roman”. Spre deosebire însă de *Legea salică* a lui Clovis, *Legile* lui Ethelbert nu au fost redactate în latină, ci în anglo-saxonă. Amănuntul denotă o putere de adaptare și o tenacitate în realizarea obiectivelor de-a dreptul remarcabile. În răstimpul unui singur deceniu, cărturari anonimi, romani sau franci, au transformat un dialect germanic într-o limbă literară, pentru a face posibilă apariția legilor scrise care să le apere Biserica. *Legile* stipulau clar că noii străini se bucurau de protecția specială a regelui. Ele începeau prin a afirma că furtul „proprietăților lui Dumnezeu și ale Bisericii” atrăgea după sine o despăgubire de douăsprezece ori mai mare. Pînă și onoarea unui preot creștin a fost declarată – în limba vernaculară chiar ! – la fel de prețioasă ca cea a regelui însuși, ofensa reclamînd o compensație de nouă ori mai mare²².

Ethelbert a rămas totuși un conducător în stilul propriu omologilor săi saxoni. Creștinismul a trebuit să se adapteze la sinuozitățile unei politici dictate de primatul prestigului, realizată prin schimbul de daruri și femei. Pînă la urmă, discipolul din Italia al lui Augustin, Paulinus, a ajuns în York în anul 619, dar însoțind alaiul fiicei lui Ethelbert, Ethelburga, dată în căsătorie lui Edwin, puternicul principe din nordul Britanniei. În ciuda acestui mariaj, Edwin a avut nevoie de nouă ani înainte de a se putea hotărî să treacă la creștinism, iar cînd și-a dat într-un sfîrșit consimțămîntul, în anul 628, a avut grijă ca evenimentul să se petreacă în circumstanțe demne de poziția sa regală.

În cadrul unei dezbateri publice între vasalii regelui, s-au schimbat vorbe memorabile, iar sfetnicii săi de încredere au rostit pilde pline de tîlc :

Iată, rege, cum îmi pare viața omului [spuse unul] față de zilele ce nu ne sînt cunoscute. Stai și te veselești la masă cu *earldormen-ii** și *than-ii*** tăi pe timp de iarnă ; focul arde în cămin... iar înăuntru este cald și bine în vreme ce afară șuieră viscolul încărcat de ploaie și zăpadă ; la un moment dat o rîndunică străbate iute în zbor sala de ospăț... și se perindă fugăr prin fața ochilor, rătăcită din furtuna de afară și dispărînd apoi pe dată de unde a venit. La fel și viața omului pare să nu dureze decît o clipă : nu avem cum să cunoaștem nici ce va urma și nici ce a fost mai înainte. Dacă această nouă învățătură poate să ne spună mai multe, se cuvine să-i dăm ascultare²³.

Această imagine vroiau s-o aibă saxonii despre schimbarea opțiunii lor religioase.

În chip grăitor, marele preot păgîn, căruia pînă atunci îi fusese interzis prin tabu să-l însoțească pe rege la război, a primit un cal de luptă și o sulită cu care să-și profaneze propriul altar. Gestul indica limpede că vechea concepție asupra sacralului, ce se baza pe o strictă separare rituală între sexe, respectiv între război și pace, și care antrena toate clasele în cultul teluric al fertilității, putea fi abandonată : bogăția și prosperitatea se identificau acum cu calul de luptă și sulita, fiind apanajul exclusiv al războinicilor regelui. Într-o anumită ocazie, predicile și convertirile în masă au continuat fără întrerupere pe durata a treizeci și șase de zile, la reședința regală așezată pe un fost templu celtic din Yeavinger, unde fuseseră construite din lemn pavilioane

* Earldorman – în Anglia anglo-saxonă, consilier al sfatului districtual (n.t.).

** Thane – la anglo-saxoni, nobil împrumutat de rege în schimbul serviciilor militare (n.t.).

încăpătoare pentru banchete prelungite, aprovizionate cu animale vîdate pe dealurile învecinate. Asemenea evenimente s-au întipărit pentru multă vreme în memoria Northumbriei. Un preot în vîrstă i-a destăinuit cronicarului Beda, pe la anul 730, că un bătrîn îi povestise cum

fusese botezat la amiază de episcopul Paulinus în prezența regelui Edwin și a unei mari mulțimi de oameni... [Paulinus, își amintea el] era înalt, ușor adus din spate, cu părul negru, fața prelungă, un nas subțire și coroiat... impunător și înfricoșător totodată²⁴.

Dar Edwin avea să se stingă după numai cinci ani, iar moartea sa în luptă, în anul 633, a fost urmată de declinul creștinismului în regatul său. Paulinus și Ethelburga au fugit peste mare, în Kent, fără alte dovezi ale șederii lor în Nord decît un crucifix din aur și un pocal, rămășițe creștine ale „comorii” odinioară celebre a lui Edwin.

Împinse în prim-plan de gazdele lor regale, minusculele grupuri de străini s-au risipit unul după altul o dată cu moartea protectorilor lor. Ethelbert a fost primul, în anul 616. Decis să-și mențină poziția prin căsătoria cu a doua soție a tatălui său, fiul lui Ethelbert a arătat limpede ce credea despre cler (care dezaprobase o astfel de uniune), revenind pentru o vreme la sacrificiile păgîne. În Essex, fiii păgîni ai altui rege, fost vasal al lui Ethelbert, i-au atras atenția episcopului că religia creștină nu se sustrăgea codurilor saxone referitoare la schimburile de daruri :

Văzîndu-l pe episcop, care oficia slujba în biserică, împărțind pîinea sfințită oamenilor, i-au spus:... „De ce ne refuzi pîinea albă pe care obișnuiai să o dai tatălui nostru ? ... Dacă te împotrivești să ne faci pe plac într-o chestiune atît de mărunță, va trebui să părăsești regatul nostru”²⁵.

Pentru Redwald, regele din Anglia de Est, Cristos era un oaspete distins care însă trebuia să se împace cu compania celorlalți zei locali :

În același templu avea un altar pentru ofranda creștină și un altul unde aducea jertfe diavolilor²⁶.

Un urmaș al lui Redwald – un bun creștin care a murit în anul 713 – își amintește să fi văzut templul cu pricina în copilărie.

Episoadele de mai sus ne oferă o privire unică asupra sistemului de valori autohtone în vigoare de-a lungul hotarelor nordice ale Europei. Creștinismul a ajuns în regatele saxone ca musafir îngăduit și, mai bine de o generație, reprezentanții lui au fost „monitorizați” de regii și nobilii care știau exact ce-și doreau din partea unei religii străine. Totuși, relatările ca atare provin dintr-o sursă ce înfățișează sosirea

creștinismului în Britannia, redactată un secol mai târziu pentru a demonstra că asemenea rătăcirii aparțineau trecutului. Istoricul în cauză, Beda (cunoscut mai târziu drept Beda Venerabilul) provenea dintr-o familie din Northumbria. Născut în anul 672 (sau 673), el a crescut printre călugări. La vârsta de șapte ani (așadar, la vârsta când copiii aristocrației militare erau de asemenea încredințați unor tutori), părinții săi l-au dat în grija abatelui din Wearmouth. El a devenit călugăr în mănăstirea-soră din Jarrow. Cele două mănăstiri formau o pereche, fiind întemeiate și înzestrată cu mare cheltuială de patroni nobili și regali, începînd cu anul 674. Construite din piatră, „după obiceiul romanilor”, ele dominau estuarele râurilor Tyne și Wear, fiind orientate către mare după modelul gorganelor regale de la Sutton Hoo. Întocmai ca acolo, ele celebrau puterea conducătorilor care-și putea permite să investească bogății fără limite într-o instituție intim asociată cultului morților.

Beda și-a scris *Istoria ecleziastică a popoarelor din Anglia* la vârsta senectuții, în 731. Ea avea să apară la jumătate de secol după momentul de mare înflorire a hagiografiei irlandeze și la un deceniu după *Senchas Már*, dorindu-se totodată o declarație de triumf *ex post facto*. Asemenea Irlandei, Britannia saxonă putea fi proclamată o țară creștină.

Dar în vreme ce irlandezii considerau unitatea legilor și a limbii lor ca un lucru de la sine înțeles, Beda a făcut vizibile eforturi să prezinte Britannia ca un întreg, călcînd pe urmele lui Gildas, a cărui scriere nu-i era străină. El a atribuit regatelor saxone un rol providențial în destinul insulei. Nu mai erau doar pedeapsa britonilor încărcăți de păcate, cum îi văzuse Gildas, ci un popor nou, unit dacă nu prin altceva, atunci măcar prin apartenența comună la creștinismul catolic. Beda a fost primul autor care a tratat grupurile disparate de coloniști ca unic *gens Anglorum*, „poporul englezilor”. Abordarea sa se explică parțial prin faptul că Grigore cel Mare, mai puțin informat, folosisese același termen generic. Dar în accepțiunea lui Beda, termenul își propune în principal să prezinte numitul *gens Anglorum* ca popor de sine stătător, proaspăt stabilit în propria sa Țară a Făgăduinței, insula Britanniei, și care răspundea colectiv de păcatele sale înaintea lui Dumnezeu, exact ca poporul lui Israel de odinioară.

Precum în vechiul Israel, și pentru *angli* comportamentul regilor era cel care înclina invariabil balanța bunăvoinței lui Dumnezeu față de marea masă a poporului. Într-un climat marcat de păcatele supreme – sincretism fățiș și apostazie recurentă –, era mai simplu, la fel ca în

Israel, să fie învinovățit suveranul, decît să fie limpezite ezitățile complicate ale întregii populații. Prin același mecanism, clipele de pace și glorie trăite de *angli* sub domnia marilor regi puteau fi atribuite receptivității lor față de cuvîntul episcopilor creștini, dintre care mulți erau prezentați de Beda ca demni urmași ai profeților ebraici – personaje expresive, ale căror intervenții în viața de zi cu zi a societății războinice erau la fel de incisive și, din fericire, la fel de sporadice ca cele ale unui Samuel sau Ilie.

Beda și-a închinat *Istoria ecleziastică* memoriei unui rege – unui erudit, a cărui evlavie i-a adus la scurtă vreme exilul – dorind să se asigure că amintirea regilor destoinici va fi ținută minte chiar și în cele mai spectaculoase ipostaze ale decăderii lor. Spre deosebire de descrierea îngăduitoare, dar lucidă făcută lui Clovis de către Grigore de Tours, o sacralitate primitivă – produsul legendelor locale perpetuate cu îndîrjire – învăluie figura regelui Oswald din Northumbria. Oswald a fost succesorul lui Edwin și fusese botezat în Iona. Chiar și mușchiul de pe crucea de lemn din locul în care Oswald repurtase prima sa victorie importantă, în 634, continua să-i tămăduiască pe credincioși pînă în zilele lui Beda. Creație a creștinismului de la Iona, unde abații de spiță regească știau cum să asimileze în comportamentul propriu valorile societății războinice, Oswald avea știința regală de a reinterpretă codurile cetei războinice cu prilejul marilor sărbători creștine. El a arătat cum „argintul ciopîrțit” putea fi folosit în chip neașteptat :

se povestește că odată, în ziua de Paște, pe cînd cina cu episcopul Aidan, în fața lui a fost pusă o tipsie din argint... Abia își împreunaseră mîinile pentru rugăciune, cînd în odaie a intrat un slujitor al regelui... zicînd că la poartă s-a strîns o mare mulțime de săraci din toată țara ce așteptau milostenii din partea regelui. El a dat poruncă... ca tipsia să fie de îndată tăiată în bucățele care să fie împărțite săracilor. Episcopul, care ședea alături... i-a prins mîna dreaptă și a spus „Fie ca această mînă să nu putrezească în veci”²⁷.

Pe cît se pare, mîna binecuvîntată a lui Oswald a fost tăiată după ce a murit în luptă în anul 642 și păstrată în capela fortului regal din Bamburgh, înălțat la Marea Nordului, în apropiere de Lindisfarne. Pămîntul unde a pierit Oswald și chiar lemnul parului în care dușmanii i-au înfipt capul aveau darul să înfăptuiască miracole. Ultimul său strigăt de luptă – o rugă pentru sufletele vasalilor săi sortiți morții – a rămas în legendă. În același deceniu în care armatele musulmane, la rîndul lor înșesate de luptători ce se considerau potențiali martiri, au năvălit în Siria și Irak, Oswald a ajuns primul rege războinic din Europa

care, prin simplul fapt că murise violent în luptă, părea că-și adjudecase puteri supranaturale asociate îndeobște martirului sau ascetului²⁸.

Oswald aparținea totuși unei epoci eroice îndepărtate, pe care Beda înclina să o idealizeze, pentru a critica vremurile sale mai liniștite. Oswald era un subiect numai bun de exploatat. Dar evenimentele cu adevărat importante ale perioadei cuprinse între anii 640 și 700 nu au fost surprinse cu aceeași ușurință. În această perioadă, s-a produs o mutație substanțială și ireversibilă. O dată probată noua religie, regii și aristocrații Britanniei saxone au început să se remarce ca donatori de o generozitate eroică. Regatele lor se caracterizau prin prosperitatea fără scrupule, proprie unei societăți de graniță. O aristocrație războinică relativ restrînsă și liderii ei regali dobîndeau constant acces la noi surse de venit prin cuceriri și tribut în dauna britanicilor, prin organizarea mai strictă a considerabilelor resurse ale economiei agrare de tip roman și printr-un înfloritor negoț cu sclavi, sumbrul „companion” al războaielor din Evul Mediu timpuriu. Noua bogăție era „mîntuită” și consacrată definitiv prin donațiile somptuoase aduse unei forme de creștinism predominant monahal, în care mănăstirile Jarrow și Wearmouth ale lui Beda nu erau decît impresionante mostre printre multe altele.

Încet, dar sigur, Britannia saxonă a ajuns să se asemene nordului Franciei, prezentat de noi în deceniile ce au urmat impactului lui Columbanus. Era o lume bogată, în care regii și curtenii lor căutau să își răscumpere păcatele și să își asigure pe viitor renumele familiei. Pe scurt, Britannia, Francia și părți ale Irlandei evoluau în epocă într-un ritm sincron. Fiecare regiune etala o aristocrație locală, decisă să transpună în ținutul de baștină, fie prin călugări sau doar în calitate de patroni, microcosmosurile însuflețite ale ordinii creștine odinioară străine. În continuare ne vom îndrepta atenția asupra remarcabilului proces de transfer, pentru a înțelege ce unea noile creștinătăți ale Nordului de alte regiuni și cît de mult se deosebeau de vechiul creștinism mediteranean la care se raportau cu asemenea entuziasm în această perioadă.

Micro-Creștinătățile

În lumea semialfabetizată a Nordului, prezența cărților a trezit printre puținii privilegiați care aveau de-a face cu ele un sentiment acut de grabă. La Melrose, în sudul Scoției, bătrînul stareț Boisil l-a chemat pe Sfîntul Cuthbert pe cînd acesta era tînăr :

„Te previn să nu pierzi prilejul să înveți de la mine, căci mi se apropie sfîrșitul. Pînă săptămîna următoare puterile mă vor părăsi cu totul.”

„Spune-mi atunci care carte crezi că mi se potrivește cel mai bine. Una care poate fi dovedită într-o săptămîna.”

„Evanghelia Sfîntului Ioan... Am un tratat în șapte părți. Cu ajutorul Domnului, putem citi cîte una pe zi, pe care s-o deslușim, dacă te învoiești”¹.

În anul 735, pe patul de moarte, Beda a fost stăpînit de aceeași febrilitate. Unele texte rămăseseră încă neterminate :

„Nu pot să-mi las copiii să învețe ceea ce nu e adevărat [a spus el]... Ia pana și ascute-o, iar apoi scrie iute.” Pe urmă Wilberht [discipolul său] a zis : „Mai este încă un rînd...”.

La care el i-a răspuns : „Scrie-l ! Iată, acum e scris. Bine”. Iar apoi [folosind cuvintele lui Cristos] : „Săvîrșitu-s-a”².

Abia atunci s-a lăsat Beda în scaunul său așteptîndu-și moartea. Un om care a murit cu versuri creștine anglo-saxone pe buze, Beda scrisese peste patruzeci de cărți într-o latină fără cusur.

În spatele operei lui Beda se găseau două generații marcate de transferuri considerabile de bunuri din Gallia și Roma în Northumbria. Benedict Biscop (628-690), un nobil călugărit din Northumbria, a întemeiat Wearmouth și Jarrow. Începînd cu anul 653, Biscop a întreprins șase călătorii la Roma. Pînă și numele său, „Benedict”, era unul de import, semnalînd admirația pentru Sfîntul Benedict, autorul *Regulei*. O întreagă bibliotecă, acumulată de acest potentat nordic pe măsură ce a colindat Italia creștină, a poposit la Tyneside – însoțită de un cantor

care să predea tehnica de cînt folosită în Biserica Sfîntului Petru din Roma, relicve, icoane, mătăsuri brodate (doar ele valorînd cît trei mari proprietăți), meșteri sticlari din Gallia și

zidari care să-i înalțe o biserică după obiceiul roman îndrăgit de el³.

Sprajinite în plus prin daruri regale consistente, cele două mănăstiri adăposteau 600 de călugări, beneficiind de serviciile cîtorva mii de locuitori ai domeniilor aferente. Beda avea acces la peste 300 de cărți, dintre care unele veneau chiar de la Vivarium-ul lui Casiodor. Era cea mai mare bibliotecă la nord de Alpi din acea perioadă.

Exoticele îndeletniciri „romane” se puteau dovedi o activitate aproape la fel de împovărătoare pentru resursele locale ca fostele garnizoane romane din regiunea de graniță de odinioară. O ediție completă a scrierilor lui Grigore cel Mare presupunea crearea, prin copiere atentă, a unui corpus de unsprezece volume, cu 2.100 file de pergament, care cîntăreau aproximativ 50 de kilograme (ediția-standard modernă cîntărește doar 3 kg!). Pentru o Biblie de mari dimensiuni erau necesare pieile de mai mult de 500 de vite. Totuși, practica schimburilor de daruri ce unea cele mai îndepărtate colțuri creștine ale Europei făcea indispensabilă producția unor asemenea comori portabile. *Codex Amiatinus* (numit după Monte Amiata, locul unde a poposit în cele din urmă, expus în prezent în Biblioteca Laurenziana din Florența) a fost realizat la Wearmouth și era una dintre cele trei mari copii complete ale Bibliei, copiate după un original din Italia. În anul 716, abatele din Wearmouth, Ceolfrith, a purces către Roma însoțit de nu mai puțin de optzeci de călugări, cu intenția să depună marele *codex* pe mormîntul Sfîntului Petru. O copie perfectă a Bibliei în ediția latină „corectă” a Sfîntului Ieronim și cîntărind peste 35 de kilograme, el trebuia să fie un uluitor și potrivit dar de mulțumire închinat Sfîntului Petru, protectorul mănăstirii Wearmouth, din partea unui „abate de la marginea lumii”. Ceolfrith a murit pe drum. *Codex Amiatinus* a ajuns în cele din urmă în Italia, unde a și rămas. Era o copie într-atît de fără greșală încît a fost considerată vreme îndelungată o Biblie realizată în Italia într-o epocă anterioară, și nu creația unei mănăstiri din Northumbria secolului al VII-lea.

Substanțialul import de cărți din regiunea Mediteranei în Insulele Britanice era simptomul unui proces mai vast. Pînă în secolul al VII-lea, declinul rețelelor comerciale din bazinul Mediteranei și adîncirea granițelor politice și confesionale în Orientul Mijlociu au condus, în ciuda

voiajelor entuziaste ale câtorva călători remarcabili, la regionalizarea accentuată a Bisericilor creștine. Creștinismul se transformase într-un mozaic de „micro-creștinătăți” adiacente, dar distincte. O dată disipată atmosfera „ecumenică”, susținută de contactele interregionale regulate, în care plutiseră pînă atunci inconștient, fiecare regiune creștină a intrat într-o regresie autarhică, nutrindu-se cu iluzia că deținea – fie și într-o formă redusă – esența întregii culturi creștine. Tributari cel mai adesea unei ignoranțe surprinzătoare în privința vecinilor lor sau tratîndu-i cu o neîncredere funciară, liderii fiecărei „micro-creștinătăți” se cramponau cu înverșunare de elementele ce păreau să constituie reflexia atotcuprinzătorului macrocosmos imaginar al unei religii creștine universale în microcosmosul ținutului propriu.

Într-o astfel de atmosferă, lucrările „enciclopedice”, care sistematizau ansamblul cunoașterii, nu erau văzute de contemporani ca fiind sintezele lipsite de originalitate ale unui trecut glorios (cum înclină să le considere cercetătorii moderni). Dimpotrivă, se bucurau de mare trecere. Erau „capsulele energizante” care ofereau contemporanilor certitudinea că valoarea nutritivă a adevărului creștin, răspîndit odinioară din abundență în nenumărate cărți, le stătea în continuare la dispoziție pentru a fi „activată” în misiunea imperativă, profund existențială, de edificare a unei creștinătăți locale.

Fenomenul se manifesta din Irlanda pînă în Persia. În preajma anului 600, scrierile lui Teodor de Mopsuestia erau deja prezentate de către dascălii nestorieni din Nisibe ca sumă a cunoașterii umane. Teodor adunase „membrele risipite” ale înțelepciunii, plăsmuind din ele „o unică și desăvîrșită statuie”⁴. Omnisciența atribuită unui mare învățător garanta integritatea culturală a Bisericii nestoriene din Persia. Cu multă vreme înainte, Teodor fusese elogiât de către discipolii săi – pe bună dreptate – ca „exeget de talie mondială”. Dar și independența plină de mîndrie a profesorilor lui Columbanus din îndepărtatul Bangor se baza pe pretenții similare: unul dintre ei, Mo-Chuoróc maccu Neth Sémon (o figură prea puțin cunoscută!) fusese la rîndul său portretizat de către admiratori drept „doctorul întregii lumi”⁵.

În anul 636, au apărut *Etimologiile* episcopului Isidor de Sevilla (circa 560-636), publicate de discipolii săi. Un compendiu universal de cunoștințe din cele mai diverse domenii, în douăzeci de volume, sub forma unor intrări distincte asupra „originii” – prin urmare a semnificației – termenilor importanți utilizați în cărțile păgîne și creștine accesibile lui Isidor, *Etimologiile* promiteau să familiarizeze cititorul cu toate aspectele

cunoașterii de care dispuseseră generațiile trecute de latini erudiți. Acest adevărat *tour de force* al lui Isidor îndreptăța speranțele unei întregi elite locale. El îi oferea tot ce își putea dori să afle, permițându-i

să vadă, în persoana lui, întregul *tableau** al înțelepciunii antice... După ce Spania suferise atâtea lovituri, Dumnezeu l-a ridicat ca să refacă lucrătura monumentală a anticilor, de teamă ca nu cumva prin pierderea treptată a memoriei, să alunecăm înapoi în rînduilele rustice⁶.

În 665, cărturarul armean Anania din Șirac susținea că prin al său *K'nnikon* readusese în

această țară, moștenire a Sfîntului Grigor, tărîm iubitor de Dumnezeu,

un compendiu complet de cosmologie și datare cronologică. De acum încolo, armenii se puteau descurca și fără greci⁷.

Toate aceste demersuri se distingeau printr-o pronunțată tentă concurențială. În Mediterana Occidentală, regii vizigoți ai Spaniei și consilierii lor episcopali – printre care Isidor era unul dintre cei mai entuziaști – au avansat propria lor versiune a „adevăratei” comunități creștine, într-o competiție cu „împărăția grecilor” slab disimulată. Aveau toate motivele să fie tensionați. Monarhia vizigotă era bazată pe principiul electivității și predispusă la război civil. Iustinian profitase de această slăbiciune pentru a invada sudul Spaniei. Chiar și după retragerea garnizoanelor „imperiale” de pe coasta de sud a Spaniei pe la anul 620, Imperiul de Răsărit rămăsese o prezență amenințătoare în Cartagina, Sicilia și Roma, iar navele Romei de Răsărit se puteau reîntoarce oricînd.

Stabilind o alianță trainică cu episcopii catolici datorită convertirii de la arianism în 589, regii vizigoți ai Spaniei au reușit să mențină, vreme de mai mult de un secol, unitatea celei mai mari entități politice din Europa veacului al VII-lea. Era o realizare remarcabilă, susținută în parte de intermitente promulgări de solemne acte legislative. Asemenea codicelor imperiale ale Romei Răsăritene, legislația regală acoperea toate subiectele și pretindea să aibă soluții la orice problemă, pornind uneori de la ordinul trufaș de botezare forțată a evreilor din regat pînă la enumerarea despăgubirilor cuvenite sătenilor accidentați de taurii din zonă.

Întregul episcopat catolic al regatului vizigot a fost convocat între anii 589 și 694 la șaptesprezece concilii întrunite în noua capitală regală din Toledo. Așezat pe o culme ușor de apărat deasupra unui cot al râului Tajo, Toledo se situa la marginea podișului Castiliei astfel încît să poată

* În franceză în original (n.t.).

controla bogatele, dar vulnerabilele provincii din sudul Mediteranei fără să se lase influențat de ele. Toledo era un „nou Ierusalim”, un solemn teatru urban, unde episcopii și suveranii puneau împreună în scenă marea speranță a unei „micro-creștinătăți” autosuficiente.

Mai presus de orice, conciliile insistau asupra uniformizării riturilor catolice „juste”. Crezul de la Niceea trebuia să fie recitat în forma corectă la slujba din fiecare biserică, iar sărbătorile importante nu aveau voie să fie celebrate în zile determinate doar de tradiția locală. Ele trebuiau să se desfășoare în aceeași zi pe întreaga suprafață a regatului, „după cum se sărbătoresc în lumea întreagă”. „Lumea întreagă” se reducea, de fapt, la teritoriile controlate de regii vizigoți :

pe tot cuprinsul Spaniei și în [regiunile vizigote din] Gallia să rămână o singură regulă de rugăciune și cântare a psalmilor... să nu mai existe deosebiri între noi în datina ecleziastică, dat fiind că sîntem uniți în aceeași credință și în același regat⁸.

Precum fisurile deschise într-o construcție masivă, distorsiunile de cult scoteau la iveală indiciile neliniștitoare despre o dezordine potențială mai amplă. Tonsura necorespunzătoare a călugărilor și preoților ; abaterile de la forma corectă a litaniiilor la Mesă ; persistența practicilor păgâne în zona rurală ; anomalia permanentă a evreilor celebrînd sărbătorile lor necreștine în marile orașe : toate laolaltă erau de natură să atragă mînia lui Dumnezeu asupra poporului Lui. Erau tot atîtea motive de îngrijorare, precum dezertarea din armata regală, răzvrătirea sau hemoragia constantă de forță de muncă datorată fugii sclavilor și mișcărilor vagabonzilor în imensitatea înfricoșătoare a Peninsulei Iberice :

căci pe asemenea căi, mînia divină a dus la dispariția multor împărății de pe fața pămîntului⁹.

În anul 711 s-a produs dezastrul, exact din direcția temută dintotdeauna de regi și, în mod previzibil, în timpul războiului civil. Spania a fost invadată : nu însă de romanii din Răsărit din avanposturile lor de mici proporții din Maghreb, ci de arabii mai hotărîți și de numeroșii lor aliați berberi. Deși „temeinic stabilit de veacuri”, regatul vizigot a fost unicul stat creștin occidental care s-a prăbușit cu o ușurință simptomatică în fața „odioșilor sarazini”¹⁰.

Un produs caracteristic al „micro-creștinătății” spaniole – lucrarea enciclopedică a lui Isidor de Sevilla – fusese receptat deja cu entuziasm în toată Europa Nordică. Învățații irlandezi au fost fascinați de *Etimologii*, supranumindu-le *Culmen*, „culmea întregii cunoașteri”. O asemenea

carte oferea membrilor clerului creștin – o castă definită de erudiția ei ocultă – instrumentele de stăpânire a întregii lumi exotice asociate noii și straniei limbi latine. Prin Isidor, toată înțelepciunea latină se revela ținutului lor natal. Nu este așadar de mirare că învățații din Ulster au ținut cunoașterea ciclului epic al tribului – *Táin*, povestea jafului de vite al lui Cooley – în schimbul unei singure copii din *Culmen*¹¹ !

În Britannia, nevoia de aclimatizare a unei întregi cunoașteri creștine nu se limita la cărți. După ce s-au hotărât să îmbrățișeze noua religie, regii saxoni aveau nevoie să li se indice forma adecvată de creștinism ce trebuia instituită în ținuturile lor. O asemenea nevoie explică evoluția fulminantă a unui personaj precum Wilfrid (634-709), primul nativ saxon care avea să devină episcop de York. La fel ca Benedict Biscop, Wilfrid călătorise frecvent în Gallia și Roma, susținând răspicat în toată Britannia că adusese cu sine obiceiurile romane pe care le observase acolo. Spre deosebire de Benedict, călugărul smerit, Wilfrid era vestit pentru

numărul ctitoriilor sale mănăstirești, măreția lăcașurilor, nenumărații săi supuși ordonați și înarmați precum suita unui rege¹².

În ciuda impopularității în anumite perioade ale carierei sale, Wilfrid a conferit regatului Northumbriei un oarecare „stil”, similar celui mult admirat în potențații episcopali ai Galliei.

Aceasta se datora faptului că Wilfrid părea să radieze cunoașterea formelor „romane” corecte de creștinism. O figură impresionantă, capabil să-și păstreze luciditatea la banchetele regale și „înzestrat cu o memorie fabuloasă a textelor”, Wilfrid avea darul, propriu unui aristocrat saxon, de a lega prietenii intense¹³. În Britannia, Gallia, Frisia și Italia, el se perinda de la o curte la alta ca un străin distins, purtător al unor cunoștințe misterioase și complexe. De o omnisciență magnetică, Wilfrid era curtat de nobilimea Nothumbriei ca părinte adoptiv în grija căruia să-și încredințeze fiii.

Wilfrid cunoștea forma corectă a tonsurii pentru călugări și prelați. Era tonsura rotundă ce înconjura creștetul, purtată odinioară de Sfântul Petru și vizibilă în reprezentările vechi ale sfântului. Tonsura nu era mutilarea verticală a pletelor lungi – un semn asemănător scalpării – ce indica abdicarea călugărului celtic de la statutul de războinic. Wilfrid cunoștea de asemenea și metoda romană corectă de calculare anuală a datei Paștelui. El se mișca cu siguranța unui expert vânzând adevăruri universale într-o lume profund regionalizată, unde, din Irlanda pînă în Armenia lui Anania din Șirac, „false sărbători de Paște” – Paștele

celebrat la date diferite datorită sistemelor diferite de calcul – îi despărțeau pe greci de armeni, pe saxoni de britani și irlandezi, iar pe irlandezi, în mod previzibil, între ei.

Wilfrid s-a angajat într-un universalism combatant. El nu a acționat în calitate de reprezentant autorizat al papei de la Roma și, în realitate, nu era nici măcar un interpret deosebit de fidel al cutumelor romane, ci se dovedea mai curînd interesat să își exploateze presupusa competență în hățișul „adevăratelor” tradiții romane pentru a-și făuri propria sa „micro-creștinătate”. Astfel, pentru a transfera într-o fostă zonă de periferie atributele unui presupus și admirat centru, era necesar ca alte grupuri să fie etichetate drept periferice. Într-un conciliu convocat în anul 664 de regele Northumbriei la mănăstirea regală din Streanaeshalch/Whitby, Wilfrid le-a comunicat episcopilor și stareților fideli marii confederații monastice cu centrul la Iona că, deși nu neagă că fondatorul, Sfîntul Columba, ar fi fost într-adevăr un sfînt, el trebuie să se fi rupt de restul lumii: în ce privește data Paștelui, el a fost victima unei „simplități rustice”. Numai disprețuiții britoni și călugării din Iona, identificați acum cu popoarele sălbătice din Nord, făceau o notă discordantă. Trebuiau să se alăture așadar uniunii mai largi reprezentată de Wilfrid¹⁴. (Mîndrilor „fii ai lui Columba” le mai fusese dat să audă un astfel de discurs și anume venind chiar de la compatrioții irlandezi. În anul 630, Cumman, un erudit din sudul Irlandei, care își aliniase regiunea la sistemul „roman” de calculare a Paștelui după un an petrecut în singurătate studiind această savuroasă chestiune ermetică, îl informase pe marele abate din Iona că atît el, cît și comunitatea sa nu valorau mai mult decît „un coș pe bărbia pămîntului”¹⁵.)

Înverșunarea disputei privitoare la data Paștelui de la periferia lumii creștine nu se datora în totalitate combativității capilor Bisericii, ci era întreținută de nevoia de a reconcilia două cerințe divergente. Învățații doreau să se asigure că Paștele, cea mai importantă sărbătoare a anului creștin, își avea originile într-un sistem temporal la fel de maiestuos ca însuși *cosmos*-ul. Succesiunea formată din Vinerea Mare, ziua Răstignirii, și Paște, ziua Învierii, trebuia să evoce nici mai mult nici mai puțin decît evenimentele Creației – căderea lui Adam se produsese într-o zi de vineri, chiar în zorii epocii umane. Cu toate acestea, de fiecare dată Paștele era calculat în Biserica creștină pe baza unui calendar atît de complex al fazelor lunii, încît nici o biserică nu putea ajunge la un rezultat corect, dacă nu rămînea în contact permanent cu sistemele de calcul „infaibile” care uneau Bisericile din regiunile îndepărtate cu fostele centre de cultură creștină din bazinul Mediteranei, ca Alexandria

și Roma. În Irlanda sau Armenia nu era niciodată suficient să te lași în seama tradiției locale sau a succesiunii anotimpurilor. Aflarea datei corecte a Paștelui presupunea comunicarea cu creștinii din celelalte regiuni. Pentru admiratorii săi, Wilfrid nu era nimic mai puțin decât deținătorul cunoașterii necesare pentru a integra sărbătoarea locală a Paștelui în timpul „adevărat”, timpul în care ritmurile *cosmos*-ului coincideau cu cele ale unei presupuse creștinătăți universale, dînd astfel în fiecare an naștere unei perfecte reflexii locale a vastului macro-cosmos, în care se contopeau Biserica și universul.

Sprijinit în chip convenabil de un șir de monarhi și nobili, Wilfrid și-a construit propria „micro-creștinătate” în Nord. La Hexham, de pildă, a folosit pietre din Zidul lui Hadrian pentru a ridica o biserică de dimensiuni practicate pe continent, ce putea adăposti o comunitate de peste 2.000 de credincioși. După cum consemna biograful lui : „Nu s-a auzit să mai existe ceva pe măsură la nord de Alpi”. La Hexham, „criptele din piatră măiastru cioplită [pe care încă se mai pot citi inscripții militare romane !]... numeroasele coridoare șerpuite și scări în spirală” se doreau copia exactă în miniatură a obsedantelor catacombe ale Romei și, mai ales, a galeriilor care duceau spre mormîntul apostolului de sub Biserica Sfîntului Petru din Roma. Așa cum locul de pelerinaj și cimitirul din Glendalough, în Irlanda, situat la joncțiunea defileelor din munții Wicklow, erau văzute drept „Roma lumii de la Miazănoapte”, la fel Hexham al lui Wilfrid urma să reprezinte o „Romă” accesibilă saxonilor nordici¹⁶.

Asemenea proiecte ambițioase erau realizabile în Anglia secolului al VII-lea. Creștinismul a devenit parte constitutivă din structura noilor monarhii, într-un moment cînd puterea regală din fiecare formațiune se arăta tot mai hotărîtă și mai dispusă să își subordoneze resursele și să controleze comportamentul tuturor categoriilor populației. Pe la anul 700, Britannia nu mai era un teritoriu supus autorității subrede a căpeteniilor și bandelor războinice anarhice. Ca în Spania, episcopii deveniseră figuri familiare la curte. Atît în Spania, cît și în Britannia, clerul fusese influențat de concepțiile despre putere ale lui Grigore cel Mare. Definiția deliberat deschisă a *rector*-ului creștin propusă de Grigore sugera, în ultimă instanță, că regii nu reprezentau doar puterea profană : lor le revenea de asemenea rolul de „păstori”, fiind responsabili pentru sufletele întregului „popor” în aceeași măsură în care episcopii erau responsabili pentru propriile comunități, iar stareții pentru călugării din mănăstirile lor.

O dată ce anglo-saxona s-a transformat într-o limbă literară, clerul, care controla elaborarea legilor scrise, a impregnat legislației regale suflul mistic al responsabilității pentru soarta întregului „popor”. *Legile* lui Ine (688-693), regele din Wessex, au fost întocmite „din grijă pentru sănătatea sufletelor noastre”, căci, precum în îndepărtatul Toledo, „sănătatea sufletelor” era văzută ca determinînd direct „stabilitatea regatului”¹⁷

Ine, de pildă, a decretat ca toți supușii să-și boteze copiii în termen de treizeci de zile de la data nașterii. Semnificația legii nu poate fi trecută cu vederea într-o societate în care infanticidul rămăsese o metodă uzuală de control al creșterii populației și în care existaseră dintotdeauna ritualuri prin care se stabilea dacă un copil era „ființă omenească” și îndreptățit astfel la îngrijire umană. În Frisia învecinată, mama unui viitor episcop a fost salvată ca nou-născut de la moartea prin înecare, pentru că o doică îi oferise hrană „omenească”, ungîndu-i buzele cu miere. Botezul creștin era acum impus prin lege regală ca unic ritual prin care nou-născuții urmau să fie definitiv acceptați în cadrul societății umane¹⁸.

Iar a face parte din societate însemna obligații fiscale. De ziua Sfintului Martin (11 noiembrie) toate familiile trebuiau să contribuie cu *sceattas*, donații obligatorii pentru biserică. Taxele regale, însușite în parte de către cler, au făcut din creștinism o prezență cunoscută în toată Britannia. După cum se plîngea Beda :

sînt sate și orașe neînsemnate... pitulate în munți de nepătruns și în văi acoperite de păduri, unde de ani de zile n-a fost văzut picior de episcop. Cu toate acestea, nici unul dintre ele nu este scutit de plata dărilor pentru episcop¹⁹.

Era o problemă cu care avea să confrunte atît Beda, cît și generația viitoare de prelați saxoni nu numai în Britannia ci și, după cum vom vedea, în nordul și centrul Europei.

Prezența creștinismului în Britannia s-a datorat mai ales impunerii de la vîrf și s-a manifestat sub forma unei remarcabile proliferări a monahismului. Precum în nordul Galliei, mănăstirile au constituit și în Britannia modalitatea preferată a suveranilor și a familiilor lor de a-și pune amprenta asupra ținutului, iar aristocrația locală le-a urmat exemplul. Numeroase personalități locale descindeau din căpetenii detronate și se temeau să nu fie date complet uitării. Pe arii întinse, ctitorii familiale, în care femeile din înalta aristocrație dețineau ca starețe un rol neobișnuit de important după criteriile continentale, au împămîntenit creștinismul

într-o manieră tipic nordică, transmițându-l unei „familii” lărgite de vasali, arendași și vecini.

Modul în care avea să fie organizată grija pastorală în Britannia a dezvăluit atitudini diferite față de natura comunității creștine și a raportării ei la sacru. Într-o măsură mai pronunțată decât pe continent, creștinismul din Britannia și Irlanda era o „religie a călugărilor”, concentrată în marile mănăstiri. Nu se deosebea prea mult de budism, o religie caracterizată de *sangha* – un nucleu de călugări ce se deziseseră de lume – și care se răspîndea din sudul Asiei într-o lume foarte diferită, printre războinicii, negustorii și nomazii Asiei Centrale și ai Tibetului, în exact aceeași perioadă în care creștinismul ajunsese să se răspîndească mult dincolo de granițele fiefului său mediteranean, în lumea străină din nordul Europei.

Grigore cel Mare nu preconizase însă o asemenea „religie a călugărilor”. El intenționase să pună pe picioare o rețea compactă și dinamică de episcopate, în care episcopii urmau să fie conducătorii și „părinții” congregațiilor lor, după modelul micilor orașe din Italia. Beda își dorea la rîndul său un astfel de sistem și deplîngea diocesele supradimensionate, cu un aparat clerical insuficient, din Northumbria sa natală. În cele din urmă, va fi totuși edificată o structură episcopală care să corespundă parțial aspirațiilor lui Grigore. Chiar și așa, se poate ca ostentativul Wilfrid, cu a sa dioceză cuprinzătoare și costisitoarele sale clădiri, să-și fi înțeles mai bine țara de baștină decât o putea înțelege îndepărtatul papă de la Roma. Britannia saxonă semăna mai mult cu Irlanda decât cu Italia. Impozantele altare de pelerinaj și mănăstirile de călugări și călugărițe, cu numeroșii mireni subordonați lor, se reliefa ca însuflețite oaze ale sacralului într-un peisaj spiritual neîmblînzit. Nu era un peisaj care să se lase ordonat în parcele bine delimitate și creștinat – cum și-ar fi dorit Beda – cu ajutorul constant al episcopilor și clerului. În cel mai fericit caz, creștinismul s-a răspîndit pe orizontală; s-a propagat din focare dispersate, prin contacte intermitente și intense cu sacralul: prin solemne momente de sărbătoare, prin pelerinaje la locurile sfinte, prin memorabile confruntări supranaturale între sfinții creștini și adversarii lor vizibili și invizibili – vrăjitori, demoni, focul și ostilitatea sumbră a climatului nordic.

Forța motrice a acestei expansiuni nu era de găsit în asistența acordată de *rector* „supușilor” săi, așa cum propusese Grigore în *Cura Pastoralis*, ci mai curînd în schimbul de daruri. Războinicii locali ofereau sprijin Bisericii în schimbul darului impresionant al binecuvîntării în această lume și al mîntuirii după moarte. Dar așa cum se

cuvenea unor aducători de daruri, ei încheiau schimbul pe picior de egalitate. Identitatea lor profană rămânea fundamental neafectată de noua religie, după cum pe marii monoliți ai picților din sudul Scoției impresionante cruci creștine erau însoțite de scene înfățișând activitățile predilecte ale nobilimii, ca de pildă vânătoarea sau masacrarea dușmanilor.

La schimbul de daruri nu participau în mod necesar toate regiunile. Când plutele pe care se găsea un grup de călugări din Northumbria au fost duse în larg de o furtună iscată din senin, localnicii au asistat nepăsători pe mal, ricanînd :

Fie ca Dumnezeu să nu miște un deget să-i ajute ! Au pus capăt vechii credințe, iar acum nimeni nu știe ce să facă²⁰.

În văile muntoase de lângă Melrose ciuma a fost urmată de o apostazie masivă²¹. Mai mult, darurile oferite Bisericii nu demonstau neapărat o loialitate permanentă. Sacrificiile păgîne au rămas larg răspîndite, astfel încît un *Penitențial* de la sfîrșitul veacului al VII-lea se mulțumea să facă distincția între sacrificii minore și ritualuri mai puțin inocente, oficiate în scopuri de mai mare importanță²². În situații de cumpănă, saxonii recurgeau deseori la divinația prin trageri la sorți. Singura schimbare se arăta acum în faptul că-și puteau justifica tehnicile divinatorii ancestrale prin exemplele de trageri la sorți pomenite în Biblie. Pe scurt, după cum îi fusese dat lui Beda să citească în Vechiul Testament, „poporul englezilor” nu se deosebea prea mult de „poporul lui Israel” :

Chiar și în Țara Făgăduinței, nu s-au dezis de cultul idolilor în timp ce se închinau la Dumnezeu²³.

Beda nu împărtășea interpretarea pragmatică, strict juridică a irlandezilor, ce vedea în Vechiul Testament un model implicit pentru propria generație în privința unui întreg stil de viață profan. „Convertirea” saxonilor avea să se împlinească doar atunci cînd ei își vor fi abandonat mentalitatea în cadrul căreia creștinismul însemna o religie printre multe altele, la fel ca în nestatornicul Israel din vechime, pentru a se stabili definitiv în lumea Noului Testament, pentru ca „năravurile vechi să fie înlăturate treptat”.

Oricare ar fi fost aspirațiile sale, Beda era pe deplin conștient că ele nu pot fi realizate numai de către episcopi și membrii clerului, după cum reiese cu claritate din propria sa *Istorie ecleziastică*. Creștinarea s-a împlinit deseori prin intermediul unor personaje în oarecare măsură

atipice, aflate în legătură cu rețeaua tentaculară a clientelei laice și a protectorilor locali, concentrată, ca în Irlanda, în jurul fiecărei mănăstiri saxone. O categorie cuprinzătoare de semiconvertiți a instaurat din umbră creștinismul în regiunile proprii. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de autoportretul mănăstirii din Evul Mediu timpuriu ca entitate dedicată întru totul introspecției, ruptă complet de cele lumești : fiecare mănăstire reprezenta un microcosmos al societății locale și își datora în mare parte succesul tocmai acestui fapt. Ea împărțase valorile, limitele și abilitățile mediului de apartenență. Virtușii latinei, precum Beda, constituiau o minoritate chiar printre confrății lor monahali.

Beda nici nu se aștepta la altceva. Războinicii convertiți se adresau mănăstirilor pentru chestiuni mai urgente decît învățarea limbii latine. Precum în nordul Galliei, ei veneau să-și mîntuiască sufletele prin penitențe îndelungate sub o supraveghere strictă. Iar în Britannia chiar aveau nevoie de așa ceva. Barontus de lângă Bourges trebuise să dea socoteală doar pentru un mariaj întrucîtva mai sinuos. La Much Wenlock, în zona de graniță răvășită de ciocnirile dintre galezi și saxoni, un călugăr era chinuit de imaginea

unui om pe care îl rănise de moarte... Rana căscată, șiroind de sînge, și chiar sîngele se înălțau împotriva sa²⁴.

Cazul lui Sebbi, regele Essexului, este un exemplu tipic pentru mulțimea celor care s-au retras la mănăstire pe tot cuprinsul Britanniei și care practicau un ascetism penitențial în speranța unei „morți ușoare” :

Avînd o fire regească, [Sebbi] se temea că o suferință prea grea în ceasul morții l-ar putea face să se poarte, prin gesturi sau prin vorbe, într-un chip nedemn de condiția sa²⁵.

Un înger i-a hărăzit bătrînului luptător un sfîrșit liniștit. Asemenea indivizi nu erau latiniști. În viziunea lui Beda, imperativul consemnării și memorării principalelor rugăciuni și formule creștine de cult în anglo-saxonă se adresa în mod special confrăților monahali și clerului, el însuși fiind surprins de moarte pe cînd trudea la proiectata traducere în anglo-saxonă, rămasă neterminată, a Evangheliei Sfîntului Ioan.

În general, rolul esențial în interpretarea noii religii pentru majoritatea semenilor a revenit unor figuri marginale, care nu aveau nici o legătură cu latina. Aveau în schimb viziuni. Drythelm, un mirean căsătorit, a văzut imaginea „unei văpăi cumplite și a unui frig hain”, urmată de priverile „unei cîmpii nesfîrșite și desfătătoare, învăluită de

parfumul florilor”. Însoțitorul său angelic i-a explicat că nu i se arătaseră Iadul și Raiul „de care auzise adesea”, ci două etape intermediare ale sufletului creștin după moarte, un ante-Iad și un ante-Rai, pe care credincioșii le traversau în funcție de gradul de ispășire din timpul vieții. Ca urmare a viziunii sale, Drythelm s-a dedicat traiului ascetic, fiind capabil să convingă o clientelă numeroasă că, în lumina experienței sale, ei aveau toate motivele să spere în eficacitatea remediilor eclesiastice convenționale împotriva păcatului – penitențe, milostenii și rugăciunile prietenilor – de a schimba, dacă erau asumate cu seriozitate, soarta călugărilor și laicilor creștini, prizonieri ai alternativei aparent inflexibile dintre Rai și Iad²⁶.

Acești „agenți” ai creștinismului ridicau o problemă. Sfântul Guthlac (675-714) s-a convertit de la viața de războinic la vârsta de douăzeci și patru de ani. După numai doi ani în care a învățat să scrie și să citească, s-a retras pentru tot restul vieții la Crowland, în „cețurile apăsătoare” din Fenland. Unii înclinau să creadă că acest lucru nu era suficient. Cronicarul unui episcop care îl vizitase pe Guthlac avea îndoielile sale :

el trăise printre irlandezi și văzuse falși sihaștri ce mimau diferite îndeletniciri cucernice, despre care povestea că puteau într-adevăr să prezică viitorul și să săvârșească alte miracole, deși nu știa prin ce puteri²⁷.

Guthlac a trecut testul, dar probabil că au fost mulți cei care l-au picat. O cultură vizionară vernaculară, stimulată de creștinism, dar care se sustrăgea controlului ecleziastic, se învecina primejdios de aproape cu spațiul sacru al fiecărei mari mănăstiri.

Astfel se explică entuziasmul lui Beda pentru viziunile controlate ale lui Caedmon, un frate laic din marea mănăstire regală de la Streanaeshalh/Whitby. Whitby concentra în sine particularitățile dezinhibate ale creștinismului din Northumbria. Era o „mănăstire mixtă” în stilul franc din Nord, unde o stareță de spiță regală trona atît peste călugări, cît și peste călugărițe. Stareța Hild (614-680) întruchipa amintirea unei eroice lumi de tranziție. Ea fusese prima prințesă din Northumbria botezată de episcopul Paulinus. Departate de a fi produsul de seră al traiului monahal precum Beda, viața ei se împărțea în două etape egale. Trăise în lume ca femeie măritată timp de treizeci și trei de ani, după care s-a călugărit și a fost stareță vreme de alți treizeci și trei de ani :

înțelepciunea ei era atît mare, încît nu numai oamenii de rînd, ci chiar regii și prinții veneau să-i ceară sfatul. Ea îi obliga pe toți cei aflați sub îndrumarea ei să-și petreacă timpul cu studiul Scripturilor, [astfel încît disciplina impusă

de ea la Whitby a produs cinci episcopi și numeroși prelați]. Toți care o cunoșteau pe Hild... obișnuiau să-i spună „Maică”²⁸.

Triumful acestei culturi aristocratice, cu nucleele ei familiarizate cu limba latină, a constituit fundalul în care Caedmon a pretins că fusese iluminat de o viziune prin care fusese îndemnat să compună poeme biblice în versuri anglo-saxone. Afirmatia lui a fost acceptată de călugări, care i-au încredințat ca subiect episodul Creației²⁹

Cu greu se poate vorbi de un caracter „popular” sau „folcloric”, în accepțiune modernă, referitor la versurile respective. Versificarea semnifica o artă a aristocrației, un complex instrument de memorie socială, utilizat de obicei în epica eroică și în cânturile encomiastice închinat dinastiilor regale. Asupra poeziei religioase a epocii plana spectrul regalității și al revelației. *Visul Crucifixului* – o plastică viziune a Sfintei Cruci – evocă răstignirea lui Cristos în termenii morții înecate în sânge a unui rege războinic. Anumite versuri ale poemului au fost ulterior gravate în scriere runică deasupra unei impunătoare cruci de piatră înălțate la Ruthwell (în Dumfriesshire, Scoția), care se poate să fi marcat granița regatului Northumbriei. Prin dimensiunile ei monumentale, crucea radia o maiestate „romană” și scotea în relief atât domnia lui Cristos cât și esențialul imperativ monahal al penitenței prin gestul plin de semnificație al Mariei Magdalena, aplecată pentru a-i șterge picioarele cu părul. Crucea se arăta produsul unui stil ostentativ cosmopolit, ce articula în Northumbria existența unui univers mai cuprinzător, cu trimeri spre Gallia și Roma, după cum din lăstarii de viță-de-vie și chenarul ondulat al superbelor flori stilizate de pe o cruce similară, la Bewcastle (puțin mai la nord de Zidul lui Hadrian), adia aerul de dincolo de Roma al Egiptului și Iranului³⁰.

În mod analog, deși compus în anglo-saxonă și transpus în inscripții runice, *Visul Crucifixului* nu se lasă nici pe departe redus la condiția de simplu ecou al unei culturi exclusiv locale. *Visul* se referă pe alocuri la cruce ca la o comoară poleită în aur, împodobită cu panglici bătute în nestemate : avem aici de-a face cu reflexul evident într-un microcosmos local îndepărtat al imaginilor preluate din macrocosmosul cultului pancreștin al Crucii, ce se dezvoltase în secolul al VII-lea. Astfel era expusă Sfinta Cruce în Hagia Sofia, pentru a fi venerată de „împăratul lumii” și curtea sa. Episcopul Arculf asistase la ceremonie în anul 680, descriind ulterior scena starețului Adomnán din Iona. În anul 640 (așadar la șase ani după ce Oswald își împlîntase propria cruce de lemn pe câmpul de luptă unde s-a decis confruntarea cu rivalii păgîni pentru

stăpînirea regatului Northumbriei), cruci similare au fost înălțate ca simboluri ale victoriei de către aristocrația războinică a Armeniei pe zidurile ctitoriei bisericești din Mren, izolată acum în țara nimănui, la granița dintre Turcia și fosta Uniune Sovietică.

Percepută în contextul acestei vaste panorame, „microcreștinătatea” Britanniei lui Beda făcea încă parte dintr-un „sat global” creștin. Ea împărțea cu numeroasele „micro-creștinătăți”, deopotrivă izolate, ce se întindeau ca un șirag de mărgele din Iona de-a lungul Europei și a Orientului Mijlociu, un fond comun de imagini și atitudini moștenite. Totuși, poziția acestei „microcreștinătăți” și a vecinilor ei din Gallia și Italia avea să se reconfigureze dramatic în cursul secolului al VIII-lea. Echilibrul puterii în Europa s-a modificat. Saxonii care atinseseră vîrsta maturității în anii în care Beda își încheia *Istoria ecleziastică* au ajuns să fie acaparați de cea mai mare revoluție politică din Europa Occidentală de la căderea Imperiului Roman. Concentrarea unei puteri militare fără precedent în mîinile aristocrației france din Est, grupată în jurul lui Carol Martel ; înlocuirea monarhiei merovingiene a Franciei de către o nouă dinastie regală „carolingiană” ; cuceririle lui Carol cel Mare : într-un răstimp de o jumătate de secol de la moartea lui Beda, aceste evoluții au încărcat populațiile creștine din mare parte a Europei continentale cu povara inedită și aspirațiile noi ale unui regat de dimensiuni cu adevărat „imperiale”. „Micro-creștinătățile” regionale au fuzionat pentru a forma, pentru prima dată în istorie, singura „creștinătate” cu adevărat importantă în Europa.

Procesul a fost posibil în parte pentru că însăși structura și obiectivele creștinismului antic al Imperiului Roman de Răsărit suferiseră mutații profunde ca rezultat al crizei interne prelungite provocată de invaziile islamice. Detronat din postura de reprezentant îndepărtat, uneori amenințător, dar mereu prezent, al vechii ordini mondiale care nu fusese încă declarată caducă, „Imperiul grecilor” a ajuns să fie perceput ca o societate străină, de o importanță secundară. Numeroși clerici occidentali vedeau în el o creștinătate eșuată, în raport cu care își evaluau propriile realizări și stilul distinctiv de păstorire a sufletelor creștinilor. Mutațiile intervenite se vor regăsi în centrul atenției ultimelor patru capitole ale volumului de față, căci multe din trăsăturile actuale ale Europei Occidentale s-au conturat pentru prima dată, cu o acuitate inconfundabilă, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea și în secolul al IX-lea. Atît în Apus cît și în Răsărit, transformările acelei perioade au marcat adevăratul sfîrșit al lumii antice.

Partea a III-a

SFÎRȘITUL LUMII ANTICE

750-1000 D.CR.

Criza imaginii : controversa iconoclastă bizantină

În vremurile de demult [scria un geograf musulman în anul 982 d.Cr.] erau multe orașe în *Rum* [Imperiul Roman de Răsărit], dar acum s-au împușinat. Majoritatea ținuturilor sînt înfloritoare și plăcute la vedere, și în toate se înalță cîte o fortăreață peste măsură de puternică din pricina incursiunilor luptătorilor pentru credință [musulmani]. Pe lângă fiecare sat se găsește un castel unde ei se adăpostesc.¹

Pînă în 700 d.Cr., fostul Imperiu universal al Romei răsăritene, numit de musulmani *Rum*, decăzuse deplorabil. Își pierduse provinciile estice și trei sferturi din veniturile de odinioară. Timp de două secole succesive, pînă în preajma anului 840, el a trebuit să facă față atacurilor aproape anuale ale Imperiului islamic – un stat cu o suprafață de zece ori mai întinsă și cu capacități de cincisprezece ori mai mari, capabil să recruteze o armată a cărei superioritate numerică se exprima într-un raport de cinci la unu față de totalul soldaților din *Rum*. Hotarul cel mai disputat al lumii creștine nu se găsea în pădurile Germaniei, ci puțin mai la vest de Ankara de astăzi, în vechea Frigie antică. O constelație de orașe-garnizoană fortificate, ale căror ziduri de apărare au fost construite în grabă din rămășițele monumentelor clasice antice, blocau drumul ce ducea dinspre Anatolia de Est, unde obișnuiau să se adune armatele musulmane, către văile ce coborau spre coasta Mării Egee, iar de acolo, mai departe, spre Constantinopol. În fiecare noiembrie, un strat gros de zăpadă acoperea ținuturile muntoase, blocînd trecătorile și transformînd fortărețele din Frigia în adevărate „orașe ale iadului” pentru invadatorii arabi. Iarna și vastele întinderi ale podișului Anatoliei, apărat cu abilitate de generalii Romei Răsăritene, formau ultima redută ce se interpunea între satele dens populate din regiunea Egee, inima simulacrului de imperiu, și veșnicele armate musulmane.

Tocmai acest teritoriu asediat a fost cel care a supraviețuit. Între anii 717 și 843, vestul Asiei Mici, țărmurile Greciei și Balcanilor și, în extremitatea Mării Ionice, Sicilia și Calabria (*Magna Graecia* Evului Mediu timpuriu) au fost complet încorporate într-un nou sistem politic, iar termenul modern de „bizantin” (pe care l-am evitat pînă acum) va ajunge să descrie adecvat compactul Imperiu grecesc care înlocuise grandoarea caracteristică lumii vechi a Imperiului „Roman” de Răsărit. Împărații continuau să-și spună „romani” și îi tratau pe musulmani ca pe niște ocupanți temporari ai provinciilor „romane” din Egipt și Siria. Dar ei cîrmuiau acum un stat mai încheșat, compus preponderent din populație greacă, pe care occidentalii îl numeau pe bună dreptate din ce în ce mai des „Imperiul grecilor”.

Deși zdruncinați de atacurile din exterior, împărații „bizantini” își păstrasera aproape neștirbită autoritatea în teritoriile lor. Între ei și controlul direct asupra supușilor se interpuneau prea puține obstacole. Vechile consilii urbane și elitele provinciale civile asociate orașelor au fost marginalizate. Patru mari *themata* – theme –, entități militare regionale numărînd pînă la 15.000 de oameni fiecare, dominau zona rurală a Asiei Mici. Generalii lor proveneau din ținuturile muntoase de la hotarul de est. Mulți erau armeni, iar unii chiar vorbeau fluent araba. Într-un cuvînt, noile elite ale Imperiului erau alcătuite din bărbați duri, soldați și fermieri care nu puneau preț pe rafinamentul urban. Dar erau creștini pioși, servitori fideli ai împăraților creștini, într-o perioadă de criză perpetuă. Populațiile pe care le apărau erau formate în principal din țărani, iar contactul dintre sate și autoritatea centrală nu mai era intermediat de elitele urbane, ca în epocile anterioare. În caz că depășea cumva orizontul satului propriu, privirea locuitorilor acestei societăți rurale se îndrepta direct asupra împăratului. Identitatea lor se traducea prin loialitatea față de împăratul creștin, de care îi unea aceeași credință religioasă asediată, iar Imperiul lor se definea aproape la fel de pregnant ca Imperiul musulmanilor prin particularitatea cultului: era Imperiul „poporului botezat”.

Constantinopolul se înălța stingher în centrul unei societăți drastic simplificate. Celelalte orașe se transformaseră în simple fortărețe și tîrguri. Dar Constantinopolul era un oraș extenuat. Populația lui se redusese la aproximativ 60.000 de locuitori. Centrul orașului fusese acoperit de grădini spațioase ce adăposteau mănăstiri și mari palate somptuoase, construite adesea într-un nou stil, non-clasic, împrumutat din Orientul Apropiat, propriu Persiei și vieții luxoase a prinților arabi.

Locuitorii Constantinopolului erau în principal imigranți din Balcani, ruși de trecutul lor. Decorul public antic al Constantinopolului le evoca o lume de basm pe care ei o puteau desluși doar ca prin ceață. Statuile clasice cu care Constantin își împodobise din belșug orașul le apăreau acum ca prezențe străine, oarecum amenințătoare și nepotrivite în prezentul creștin².

Totuși, în acest oraș redus considerabil, palatul imperial, uriașul hipodrom cu loja imperială și Poarta de Aur – prin care încă mai își făceau din când în când intrarea armatele victorioase – rămăsese în picioare. La fel și Hagia Sofia lui Iustinian. În biblioteca din apropiere a patriarhului Constantinopolului mai puteau fi încă citite și chiar înțelese, deși cu dificultate, scrierile „ortodoxe” ale marilor Părinți greci ai Bisericii. În locul care devenise doar o „micro-creștinătate” printre multe altele, împăratul și clerul Bizanțului nutreau convingerea că acele scrieri concentră esența unui sistem de credință pe deplin „ortodox”. Extrase din textele Părinților se regăseau în antologii enciclopedice. Sistematizarea bogăției incomensurabile a trecutului în culegeri tranșante de citate și soluționarea problemelor teologice prin manuale de *Întrebări și răspunsuri* se dovedea în Bizanț un demers la fel de necesar ca în Spania lui Isidor de Sevilla. La rîndul lor, clericii bizantini se arătau tot atît de preocupați precum episcopii Spaniei ca religia „ortodoxă” să fie reflectată de respectarea uniformă a practicilor de cult pe tot cuprinsul Imperiului. În situația dată, nu e de mirare că viața religioasă a epocii nu se caracteriza prin recrudescența controverselor teologice, ci prin dezbateri aprinse asupra unui aspect concret al cultului creștin – venerarea imaginilor pictate ale lui Cristos, Maicii Domnului și ale sfinților.

Miza mișcării cunoscută cercetătorilor moderni sub denumirea de „controversa iconoclastă” era de a identifica într-o societate aflată în permanentă mobilizare un catalizator cvasipublic pentru greu încercatul „popor botezat”. Evlavia creștinilor Romei Răsăritene trebuia să fie pe placul Domnului, dacă doreau ca El să le vină în ajutor. Pentru cinstitorii icoanelor (autointitulați „iconoduli”), icoanele îi pogorau pe Cristos, pe Maica Domnului și pe sfinți printre oameni; îi făceau accesibili prin portrete – înfățișîndu-le chipul sau tot corpul – pictate sau realizate în mozaic, deseori expuse separat în locuri publice, pe pereții bisericilor sau în locuințe particulare. Prin contrast, marile cicluri cu scene din Vechiul și Noul Testament, prezente în multe bazilici antice, se pretau mai puțin unei atari instrumentalizări, fiind mult prea încărcate pentru

a deveni centrul unei devoțiuni intense. În perioadele de criză, icoanele erau scoase și purtate în procesiuni: deplasarea solemnă a icoanei garanta prezența protectorului supranatural pe care ea îl înfățișa. Ele erau înconjurate cu gesturi de venerație. Manifestările de reverență – prosternările, săruturile, lumînările și tămîia – rezervate de bizantini obiectelor de o sacralitate incontestabilă, precum pîinea și vinul de împărtășanie, Evangheliile și mormintele sfinților, s-au extins și asupra imaginilor „sfinte”.

Certitudinea că respectivele imagini erau pe „placul Domnului” era departe de a fi împărtășită și de cei supranumiți (de către adversarii lor) „iconoclaști” sau „distrugători de icoane”. În Decalog, Dumnezeu interzisese în mod expres adorarea imaginilor făurite de mîna omului. Mai mult, El a putut chiar să-și întoarcă fața de la poporul său din cauza idolatriei acestuia. În momentele de restriște, „poporul botezat” nu trebuia să recurgă la

imagini neînsuflețite și fără grai, plăsmuite din vopseluri pămîntești și care nu aduc nici un folos³.

În cadrul controversei, nu s-a pus niciodată problema dacă arta mai avea vreun loc în Bizanț. Miza o constituia o chestiune mult mai stringentă: trebuia stabilit care dintre numeroasele obiecte fizice adorate de creștinii epocii atrăgeau într-adevăr bunăvoința divină, astfel încît cultul lor să aibă darul de a obține protecția divinității, și nu să provoace dizgrația lui Dumnezeu.

În primul secol al controversei, iconoclaștii s-au bucurat în ochii „poporului botezat” de avantajul unui simbol cu un incontestabil impact vizual, imun la ambiguitățile ce persistau în jurul imaginilor pictate. Ei se legitimau cu semnul crucii, un simbol recunoscut de orice creștin bizantin și renegat de orice musulman; un simbol legitimat de evenimentele trecutului, identificat cu „semnul aducător de victorie” sub auspiciile căruia Constantin biruise în luptă și își întemeiasc Imperiul creștin. Iar Crucea nu era produsul imaginației vreunui artist. Prototipul ei se regăsea în relicva Sfintei Cruci, venerată în fiecare an la Constantinopol. Propulsarea crucii în prim-plan pentru a înlocui toate celelalte imagini exprima manifestul unui Imperiu creștin mobilizat pentru luptă și aflat în uniune cu trecutul său glorios.

Domnia împăratului Leon al III-lea (717-741), inițiatorul controversei, a debutat cu un spectaculos semn al binecuvîntării divine. În anul 717, el a folosit devastatorul „foc grecesc” (o nouă invenție, adusă

la Constantinopol de refugiații sirieni care dobândiseră din regiunile cu bogate zăcămintele de țiței din nordul Irakului cunoștințe despre chimia substanțelor care ard la suprafața apei) pentru a respinge ultima și cea mai mare expediție navală musulmană din Marea Marmara. Decizia sa de a lua atitudine împotriva cultului imaginilor a coincis cu teribila erupție vulcanică din anul 726 în bazinul Mării Egee. În timp ce funinginea întuneca cerul de deasupra Constantinopolului, un nou semn al crucii, cu o inscripție ce îi preamărea puterea, a fost așezat deasupra intrării în palatul imperial. Se pare că această cruce a înlocuit o icoană cu chipul lui Cristos, care a fost declarată un „obiect mut”, fără nici o utilitate cunoscută. Episcopii din zonele de graniță au primit permisiunea tacită de a distruge imaginile din biserici așa cum distruseseră idolii păgâni. Bizantinii erau „poporul lui Dumnezeu”, iar acum erau un popor asediat din toate părțile, ca odinioară poporul lui Israel. Se crea astfel o percepție încărcată de neliniște, similară celei încercate de contemporanul lor din îndepărtata Britannie, Beda Venerabilul. O dată eliminată condiția de supuși ai unui imperiu universal, identificat în chip firesc cu voința Domnului pe pământ, bizantinii se temeau că ar putea fi părăsiți întru totul de Dumnezeu, așa cum fusese părăsit poporul Israel, dat fiindcă a căzut în păcatul idolatriei.

Starea prelungită de urgență publică a decis tonul și ritmul controversei iconoclaste, astfel că evoluția propriu-zisă a disputei a avut din fericire un caracter sporadic. Bizantinii nu își puteau permite luxul unei controverse teologice îndelungate și devastatoare ca aceea care se dezlănțuise în jurul Conciliului de la Calcedon. Cu excepția actelor ocazionale de violență sălbatică ale oficialilor iconoclaști, consemnate retrospectiv de cronicari iconoduli, în Constantinopol prelua o mentalitate dominată de instinctul de conservare. Membrii clasei conducătoare de mici proporții și ai înaltului cler, provenit în majoritate din această clasă, erau preocupați să mențină firavele rămășițe ale Imperiului creștin și se arătau în general dispuși să susțină o guvernare imperială fermă.

Leon și fiul său, numit în chip potrivit Constantin al V-lea (741-775), aveau intenții precise – doreau ca supușii lor creștini să-și lege speranțele de obiecte de cult demne de încredere. Pe măsură ce armatele împăraților iconoclaști întorceau treptat în favoarea lor roata norocului în înfruntările cu musulmanii, ei se puteau bizui pe loialitatea populațiilor salvate de pericol și pe entuziasmul trupelor tot mai des încununate de izbândă, care-și cuceriseră victoriile fără ajutorul icoanelor. Nu era nici un motiv de grabă. Abia în anul 754, Constantin al V-lea a convocat la reședința sa de țară din Hieria un conciliu ecleziastic care să elaboreze

un verdict definitiv, fundamentat teologic, asupra ilegitimității venerării imaginilor ; au trebuit să mai treacă încă zece ani înainte ca monahi iconoduli de seamă să fie linșați și supuși umilințelor. Doar mai târziu a pus patriarhul să fie modificat mozaicul unei săli de primire de lângă Hagia Sofia, înlocuind cu cruci stilizate chipurile lui Cristos și ale sfinților datînd din secolul al VI-lea : la patruzeci de ani după prima inițiativă a lui Leon, șeful Bisericii bizantine a găsit cu cale că sosise vremea să demonstreze într-o manieră subtilă că intrase la rîndul său în joc !

Iconoclasmul s-a încheiat provizoriu cu o victorie zgomotoasă a iconodulilor, printr-un conciliu convocat în anul 787 de împărăteasa-regentă Irina în numele fiului ei, Constantin al VI-lea. Conciliul s-a întrunit la Niceea, special aleasă pentru a reedita triumful primului conciliu „mondial” al lui Constantin. Dar reabilitarea cultului icoanelor s-a dovedit un succes efemer. Pe la anul 815, un așa-numit „al doilea iconoclasm” a revenit în forță. Faptul surprinde prea puțin. O guvernare fermă și eficientă ajunsese să fie asociată absenței imaginilor. Nu era nevoie decît de o nouă criză publică pentru ca iconoclasmul să fie resuscitat ca doctrină a politicii imperiale, iar aceasta s-a produs în Balcani. Constantinopolul era eclipsat de hanatul bulgar, încheiat în jurul anului 680 pe ambele maluri ale Dunării. „Copiii hunilor”, ultima mare putere nomadă din sudul Rusiei, bulgarii amenințau cîmpiile mănoase și ușor de cucerit ale Traciei, de care depindea aprovizionarea cu alimente a Constantinopolului. Avîndu-și baza în Dobrogea, bulgarii au creat o monarhie refractară la creștinism și au concurat cu succes Imperiul în competiția pentru obținerea fidelității coloniștilor slavi din Balcani. În anul 811, împăratul Nichifor a fost învins și ucis de hanul Krum (802-814). Așa ceva nu se mai întîmplase din anul 378, de la moartea împăratului Valens la Adrianopol. Din craniul împăratului a fost făurită o cupă cu care Krum avea să-și sărbătorească victoria împreună cu aliații slavi.

Din fericire, Krum s-a stins din viață în anul 814, nu înainte însă ca armatele sale să ajungă pînă sub zidurile Constantinopolului. Succesorul lui Nichifor, Leon al V-lea, știa ce avea de făcut :

Cum se face că peste tot creștinii suferă numai înfrîngeri din partea popoarelor [păgîne]? De vină nu poate fi decît cultul icoanelor și nimic altceva... Doar cei care nu s-au închinat la ele au pierit de moarte bună, fiind înmormîntați cu slavă în Cripta Imperială... Pașii mei vor fi călăuziți de urmele lor și mă voi lepăda de icoane, astfel încît, bucurîndu-ne de o viață lungă, eu și fiul meu să putem apăra Imperiul pînă la a patra și a cincea generație⁴.

Cu toate privirile ațintite asupra sa, Leon a trecut cu bună știință la slujba de Bobotează din Hagia Sofia pe lângă imaginea lui Cristos și a Maicii Domnului țesută pe pânza altarului, fără să schițeze nici cel mai mic gest de reverență. Șase ani mai târziu, Leon a fost asasinat în biserică. Dar sub succesorii săi, Mihail al II-lea (820-829) și Teofil (829-842), cultul icoanelor a continuat să existe. Imaginile sfinte au fost postate special la mare înălțime pe zidurile bisericilor din Constantinopol: mesajul lor trebuia să se releve de la o distanță sigură asemenea „cuvîntului scris”. După un secol de manevre neconcludente, gestul de prosternare în fața icoanelor sfinților și sărutarea lor reverențioasă devenise în mod evident, pentru ambele tabere, o chestiune „politizată” deosebit de sensibilă⁵.

În cele din urmă, iconoclasmul a căzut victimă succesului promotorilor săi imperiali. Terorizatul „popor botezat” din jurul anului 730 a ajuns din nou cu dificultate la statutul de putere mondială. Bagdadul s-a dovedit a fi o capitală mult prea îndepărtată pentru a asigura cucerirea completă a Asiei Mici. După 840, elitele Constantinopolului și-au recăpătat întrucîtva prosperitatea și dezinvoltura. Misiunile diplomatice grecești la Bagdad au pus accentul pe ideea superiorității lor culturale. Bizanțul și nu parvenitul Imperiu islamic reprezenta culmea civilizației, izvorul înțelepciunii „grecești” atît de prețuite la curtea califilor. Îmbrățișînd o atitudine similară, iconolatrii considerau iconoclasmul ca pe o aberație ce nu aparținea Bizanțului. Doar conducătorii „semibarbari”, ignoranți ai culturii grecești – susțineau ei – puteau răstălmăci într-un asemenea grad bogatele tradiții ale Bisericii lor.

De fapt, abia la finalul controversei s-a conturat o poziție iconodulă clară. În mare parte ea se datora partizanatului marelui stareț Teodor din Studion – Studitul – (759-826), a cărui combativitate și intransigență și-au pus amprenta pe elitele Constantinopolului; apoi, demontării pertinente a ideilor teologice ale împăratului Constantin al V-lea de către patriarhul Nichifor (750-828) în tratatul *Antirrhetikos* (scris între 818 și 820) și adoptării opiniilor unui sirian îndepărtat și pînă la acea dată prea puțin cunoscut, Ioan Damaschinul. Cele trei personalități au dat naștere unei anumite atitudini față de icoane, care, deși clama că reprezenta înțelepciunea perenă a Bisericii, constituia în fapt un demers tot atît de inedit ca radicalismul iconoclaștilor⁶.

Controversa iconoclastă a marcat un moment crucial de tranziție. În cursul secolului al VIII-lea și la începutul celui de-al IX-lea, un creștinism străvechi a fost supus de ambele părți unui profund proces de

reevaluare și redefinire. Precum o succesiune de furtuni violente, controversa a limpezit de nori cerul îndelungatei veri târzii a ortodoxiei bizantine. Pentru a putea înțelege mecanismele intime ale disputei, trebuie să ne întoarcem în timp în veacurile al VI-lea și al VII-lea, la domnia împăraților Iustinian și Heraclius și la primul secol al Islamului.

Începînd cu a doua jumătate a secolului al VI-lea, creștinii răsăriteni se confruntau, chiar dacă într-o manieră foarte diferită, cu aceeași problemă care ajunsese să îi preocupe pe coreligionarii din Occident : creștinismul se extinsese asupra întregului spectru social. Consolarea colectivă oferită de religia creștină se diminuase vizibil. Impozantele basilici, solemnul și spectaculosul ritual al Euharistiei și imnurile liturgice (precum *Kontakia** compus pe la anul 540 de sirianul Roman Melodul) păreau să nu mai fie suficiente. Într-o lume mai fragmentată, unde sentimentul colectivității din orașele romane din Răsărit fusese subminat de schisme și pauperizare, sosise vremea să se dezvolte loialități cu un pronunțat caracter personal în cadrul a ceea ce putea fi considerat un univers pe deplin creștin : de exemplu, *philoponoi*, „indivizi însuflețiți de zel”, mici grupuri de laici cucernici, formate în jurul unui mic altar, au devenit o trăsătură caracteristică a multor orașe de la sfîrșitul secolului al VI-lea. Creștinii răsăriteni au găsit în sfinți ceea ce creștinii latini așteptau de la practicile lor penitențiale de factură individuală. S-a răspîndit convingerea că portretele sfinților le substituiau prezența de la distanță. Portretele erau de obicei realizate pe plăcuțe portabile și se trăgeau dintr-o îndelungată tradiție de comemorare a eroilor, a binefăcătorilor personali și a părinților iubiți. După ce a fost tămăduită de Simeon cel Tânăr prin preajma Antiohiei pe la anul 550, o femeie i-a așezat portretul înăuntrul casei. „Impregnată de Duhul Sfînt care sălășluia și în sfinți”, imaginea a început să înfăptuiască miracole în intimitatea locuinței femeii, la mare depărtare de piscul muntelui unde-și ducea traiul Simeon. O altă femeie a vizitat casa pentru a fi lecuată de o suferință veche de cincisprezece ani :

căci și-a spus : „fie și numai văzîndu-i imaginea, voi fi izbăvită”⁷.

În mod sigur, o schimbare intervenise în pietatea creștină răsăriteană pentru ca asemenea scene să poată fi posibile. S-a dezvoltat un nou tip de relații cu lumea supranaturală. Imaginile au „rupt rîndurile”, cum s-ar spune. Au devenit obiecte privilegiate, destinate unei devoțiuni

* *Condacul* – în limba greacă în original (n.t.).

speciale. Îngerii, sfinții, Cristos și Maica Domnului străjuiseră de multă vreme zidurile bisericilor, dar ca parte constitutivă a unui monumental decor public: cu mici excepții, însăși maiestatea lor și asocierea cu solemnă ceremonie publică a liturghiei le făceau inaccesibile. Le lipsea „nuanța personală” a icoanelor de tip nou. Începînd cu secolul al IV-lea, reprezentările figurilor sfinte puteau fi zărite pretutindeni, regăsindu-se pe vase, pe ornamente și pe veșminte, în orice casă creștină. Imaginea lui Simeon Stilitul apărea pe stîlpii de la porțile grajdurilor din nordul Siriei: prezența sa proteja animalele adăpostite. Scene din Evanghelie erau brodate pe caftanele credincioșilor înstăriți din Egipt. Dar mesajul lor era abia murmurat, iar prezența lor avea doar rol de talisman. Nu erau menite să atragă privirea credincioșilor, ci să-i îndepărteze pe demonii omniprezenți, ce pîndeau din planurile inferioare ale universului fizic⁸.

Prin contrast, noile imagini au fost separate de restul celorlalte. În fața lor ardeau candelă, iar vălurile trase sugerau o intimitate sacră. Aerul din jur împrăstia o adiere de tămîie, așa cum se cuvenea unui loc sfînt. Ele reclamau „venerare” – așadar, prosternarea reverențioasă și gestul intim al sărutului. Constituiau „prezențe” în sine care se adresau inimii credinciosului, cum nu o puteau face mozaicurile grandioase sau talismanurile, și creau noi „obișnuințe ale inimii”. Imaginile solicitau participarea activă a imaginarului. În anul 692, de pildă, un conciliu întrunit sub cupola palatului imperial din Constantinopol, conciliul *in Trullo*, a insistat ca semnul crucii să se bucure la rîndul său de o ferveare similară. Semnul crucii nu mai avea să fie postat pe pragul casei – cum fusese adesea – ca talisman, „semn aducător de victorie”, ce oferea posesorului o protecție invizibilă, ci urma să fie așezat la nivelul ochilor, astfel încît credinciosul să i se închine în mod conștient „cu mintea, vorba și sufletul”⁹. Mai mult, dacă crucea era însoțită de o imagine, aceasta nu avea voie să fie un simbol abstract precum Mielul Pascal, ci trebuia să reprezinte corpul uman al lui Cristos, astfel încît credinciosului să i se reamintească mereu că însuși Domnul Isus Cristos se pogorîse pe pămînt în trup omenesc¹⁰. Ulterior canonul avea să fie revendicat de iconoduli ca manifest în slujba propriei cauze: după cum spunea Ioan Damaschinul, prin intermediul unei astfel de imagini

mila Lui, Celui întrupat în carne, se întipărește în suflet¹¹.

Totuși, în secolul al VII-lea, nu se bănuia nici pe departe că acest curent de pietate va ajunge să predomină. Deși apărută în acea perioadă, venerarea imaginilor rămînea o practică greu de justificat din perspectiva interdicției idolatriei din Vechiul Testament. Problema a fost adusă în

prim plan de o criză neașteptată a relațiilor dintre creștini și evrei. În anul 638, împăratul Heraclius a impus botezul creștin tuturor evreilor din Imperiu. Măsura dezvăluie o aroganță tipică. Ca în Spania vizigotă, ea demonstrează că „poporul botezat” nutrea nu doar convingerea că fiecare membru al Imperiului lor trebuia să fie creștin, dar, mai important, că ei puteau fi creștinați, dacă situația o impunea, fără prea mari dificultăți. Peste măsură de încrezător că religia creștină era credința majorității covârșitoare a supușilor săi, Heraclius a presupus pur și simplu, în ciuda opoziției multor clerici, că, o dată botezați, evreii vor deveni buni creștini bizantini. Realitatea l-a contrazis, iar situația nu a făcut decât să-i împingă pe creștini într-o poziție defensivă. Dacă evreii aveau să fie încorporați în comunitățile creștine, devenise imperios necesar ca obiecțiile evreiești referitoare la creștinism să fie luate în serios. Criticile evreilor la adresa cultului creștin al imaginilor ca formă de idolatrie au jucat un rol considerabil în scrierile dintre anii 630 și 640. Din cauza acțiunii arbitrare a lui Heraclius, problema idolatriei a devenit una din prioritățile doctrinare ale Bisericii răsăritene¹².

Pînă în 700 d.Cr., musulmanii și-au pus la punct propriul arsenal de critici împotriva practicilor creștine. Pe măsură ce limba arabă s-a răspîndit tot mai mult, criticile respective au început să-i neliniștească pe creștini. După cum am văzut, un personaj ca Teodor abu Qurra și-a conceput tratatul său pentru apărarea imaginilor în limba arabă și folosind argumente musulmane. El dorea să se asigure că frații săi creștinii nu aveau nici un motiv să „se simtă rușinați” față de vecinii lor musulmani cînd se închinau și sărutau icoane. Orice ar fi crezut vechii musulmanii despre artă în general – iar splendidele palate ale suveranilor arabi dezvăluie că mulți dintre ei nu obiectau împotriva frescelor profane –, musulmanii considerau unanim că plecăciunile și săruturile din cultul creștin al imaginilor erau similare cu cele practicate odinioară de poporul ignorant al lui Abraham/Ibrahim față de idoli: constituiau acțiuni nedemne de adevărații monotești¹³.

Anumite cercuri musulmane de mai tîrziu vor susține că artiștii care încearcă să plăsmuiască iluzia vieții în făpturi neînsuflete se fac vinovați de blasfemie. Pretenția ființei umane de a fi capabilă să înzestreze cu semne de viață creaturi care-i datorau exclusiv lui Dumnezeu „suflul vieții” constituia o formă de răzvrătire împotriva divinității. La Judecata de Apoi, artiștii, și în special sculptorii, – gîndul ne duce la statuile clasice, ca cea a lui Venus care a rămas neatinsă în băile publice ale Alexandriei pe toată durata perioadei creștine, fiind în cele din urmă înlăturată de un conducător musulman – vor trebui să dea

socoteală în fața lui Dumnezeu pentru faptul de a fi „însuflețit” creațiile lor. Dumnezeu era un artist care nu îngăduia rivali. Pentru musulmani, capodopera sa supremă era Cartea Lui. Musulmanii evlavioși erau îndemnați să își desfete privirile cu rîndurile curgătoare ale inegalabilului „*Qur'an* în arabă”. Dezvoltarea rapidă a caligrafiei și a inscripțiilor publice ca formă privilegiată de artă în lumea islamică arată amplificarea dezaprobării musulmane față de alternativa creștină¹⁴. Trecuseră vremurile cînd podeaua din mozaic a unei case musulmane, construită pe la anul 680, din localitatea Ramalah, în apropierea coastei Palestinei, putea include alături de imaginea unei arcade – așa-numitul *mihrab* indicînd direcția spre Mecca, oraș către care se închinau toți musulmanii – o mare panteră arcuită în salt¹⁵. Pînă și creștinii par să fi luat în serios această nouă atitudine. În Palestina și Iordania, pardoselile mozaicate ale bisericilor construite în secolele anterioare poartă încă urmele tentativelor ezitante de a înlătura nu doar figurile umane, dar și toate celelalte creaturi, fie prin excizie sau prin stilizare în buchete de flori¹⁶.

Conceptiile musulmane nu au trecut neapărat de hotarul bizantin. Oricum nu ar fi fost bine primite. Împărații iconoclaști erau creștini fanatici, devotați simbolului public al crucii, într-o perioadă cînd se știa că musulmanii îndepărtaseră acest simbol din toate spațiile publice ale Imperiului lor, în părțile cucerite¹⁷. În tratatul său teologic, Constantin al V-lea a obiectat împotriva practicii de a zugrăvi chipul lui Cristos tocmai deoarece credea cu pasiune în ceea ce musulmanii repudiau: Cristos nu era un simplu muritor, cum se afirma în Coran; El era atît om, cît și Dumnezeu, iar mărunta ființă umană nu putea spera să surprindă misterul insondabil al acestei uniuni. Arta trivializa mesajul creștin, susținut cu toată fervoarea de iconoclaști¹⁸.

Dar, pe la anul 720, cînd Ioan Damaschinul (657-753/4) – un pios sirian creștin și membru al puternicei familii de demnitari Mansur – a scris *Apărarea sfîntelor icoane* și alte tratate în apărarea ortodoxiei, s-a dovedit că el cunoștea atît argumentele musulmane cît și pe cele iconoclaste. Pare tipic pentru dispoziția beligerantă și autoritară a Imperiului Bizantin faptul că doar un creștin trăind sub stăpînire musulmană era liber să scrie în apărarea imaginilor, avînd atît timpul, cît și resursele bibliografice necesare. De asemenea, o caracteristică a regionalismului care marca întreaga lume creștină se arată în aceea că scrierile lui Ioan au rămas cvasinecunoscute în Bizanț pînă la începutul secolului al IX-lea. Ele au ajuns doar mult mai tîrziu să joace un rol esențial în cristalizarea unei teologii a imaginilor, asociată cu „Triumful Ortodoxiei” de după anul 843.

Consensul la care s-a ajuns după acest „triumf al ortodoxiei” va domina creștinătatea bizantină și pe vecinii ei pînă în zilele noastre, marcînd, în multe privințe, un nou început. Prin comparație cu sensibilitatea conturată în veacurile al VIII-lea și al IX-lea, raportarea anterioară la sacru avusese un caracter compact și oarecum impersonal. După cum am văzut, recursul la imagini scotea la iveală setea nepotolită pentru un chip uman concret. Dar imaginile ridicau o problemă delicată. Ele hrăneau iluzia unei prezențe umane precise. Trăsăturile clasice, bine conturate, ale unor indivizi reali erau sublimat reducționist, dacă ne este permisă expresia, pentru a se conforma suprafeței plane a suportului. Icoanele constituiau „prezențe”; dar constituiau prezențe din care lipsea pregnant tocmai acea dimensiune care însuflețise în fapt „prezențele” anticilor. Nu erau statui. Se disociaseră de ceea ce era fizic, protuberant și amenințător, propriu statuiilor clasice, pe care creștinii bizantini înclinau acum să le identifice cu idolii păgîni. Privirea trebuia să se concentreze cu pietate pe icoană pentru a cuprinde întreaga prezență umană de pe suprafața ei plană și strălucitoare.

Pentru iconoclaști, chiar și acest tip de pictură semnifica o înșelătoare artă păgînă. În orice caz, imaginile erau prin definiție incapabile să redea esența lui Cristos și a sfinților, anume integralitatea indefinibilă a lui Cristos-Dumnezeu și slava nepămîntească în care erau învăluiți sfinții în ceruri. Culorile stridente și liniile incerte ale imaginii pictate nu făceau decît să adîncească prăpastia dintre „materia neînsuflețită” a icoanei și vibranta realitate spirituală pe care pretindea că o reprezintă. Era mai sigur să subscrii la certitudinile oferite de Dumnezeu tuturor creștinilor decît să te încredezi penelului arbitrar al unui artist oarecare. Semnul crucii străfulgerase din ceruri pentru a-l călăuzi pe împăratul Constantin. La Liturghie, toți creștinii botezați îl puteau vedea pe Dumnezeu printre ei sub forma materială a pîinii euharistice. Nici o sfințire solemnă nu înălțase vreodată o operă de artă „din profan în sacru”, cum o făceau cuvintele preotului rostite cu ocazia oficierei sacramentelor. Departe de a refuza cultului elementele vizuale în mod absolut, iconoclaștii îi îndrumau pe creștini către obiectele de care puteau fi siguri, definind clar domeniile în care imaginația vizuală creștină nu avea voie să se aventureze¹⁹

Dimpotrivă, Ioan Damaschinul și continuatorii săi au inclus imaginile pictate printre obiectele pe care un creștin putea și trebuia să se bizuie. Cea mai importantă contribuție intelectuală a lui Ioan a fost să revendice pentru imagini aceeași capacitate incontestabilă de a înfățișa invizibilul,

anterior recunoscută exclusiv Liturghiei și Sfintelor Taine. Demersul său se datorează în mare măsură influenței unei lucrări remarcabile, *Ierarhia cerească* a lui Dionisie Areopagitul (cunoscut nouă ca Pseudo-Dionisie, un creștin platonician din secolul al VI-lea, dar pentru Ioan și contemporanii lui nimeni altul decât un filozof atenian devenit discipol al Sfântului Pavel).

Argumentele platonice, folosite mai devreme cu patru secole de către filozofii păgini în apărarea statuilor zeilor ca fiind reflecții adecvate ale maiestății lor ascunse, erau acum reiterate într-un tratat remarcabil, în scopul investirii lumii materiale cu un profund sentiment al sacralului. Cultul vizibil al Bisericii creștine constituia doar o mică parte din întregul univers perceptibil care se comporta în ansamblul său ca icoana, de dimensiuni colosale, a lui Dumnezeu. Dumnezeu depășea într-atît imaginația umană încît doar proliferarea simbolurilor vizibile, oferite de Dumnezeu creaturilor sale, putea „să le îndrume” către esența Lui. Imaginile erau vitale, căci ele uneau abisul dintre cele văzute și cele nevăzute. Sfinții și îngerii, de pildă, se puteau înfățișa oamenilor doar metamorfozîndu-se în propriile lor „icoane”, iar dacă îngerii se prezentau cumva sub formă de șiruriordonate asemenea gărzii imperiale, aceasta nu însemna că așa erau ei în realitate. Se revelau în acest fel „ca o concesie făcută facultăților noastre”. Pe de altă parte, respectiva înfățișare nu constituia neapărat o iluzie. Ea reprezenta modalitatea aleasă de îngerii înșiși pentru a-i aduce pe credincioși mai aproape de Dumnezeu, încurajîndu-i să-I perceapă ajutoarele nevăzute într-o asemenea postură, și nu în alta. În crearea icoanei, artistul nu făcea decât să „reproducă” procesul de transformare a invizibilului în vizibil, transmis inițial prin îndurarea divină de la îngerii nevăzuți la oameni²⁰.

Preluarea argumentului de către Ioan venea în întîmpinarea unei neliniști generale. Nu atît arta, cît imaginația vizuală în sine se lovea de reticențe în cercurile creștine. Imaginile zeilor antici își conservaseră o aură tenebroasă și puteau încă invada visurile credincioșilor, ca în cazul acelei femei din Constantinopol care s-a visat făcînd amor cu superbe statui amplasate de Constantin – de bună seamă, fără asemenea neliniști – în hipodrom. Învățăturile spirituale ale Părinților deșertului au amplificat aceste reticențe, căci ele subliniaseră caracterul proteic și potențial demonic al imaginației vizuale lipsite de îndrumare. Barsanuphius din Gaza i-a comunicat unui laic îngrijorat că nu poate avea încredere în toate visurile în care-i apăreau sfinți. Sigur era doar visul cu semnul crucii, căci ea semnifica singura componentă a imaginației creștine imună la contrafacerea demonilor²¹.

Prețul plătit pentru spulberarea neliniștilor privind imaginile a constat totuși în acceptarea îndrumărilor venind dintr-o singură direcție, iar unica sursă a întregii imagerii creștine a fost considerată tradiția neîntre-ruptă a Bisericii. Ioan Damaschinul și discipolii săi au susținut nu doar că imaginile fuseseră dintotdeaunaenerate într-o formă sau alta : ei au pretins că orice imagine venerată în epoca contemporană lor fusese adorată, într-o formă identică, încă de pe vremea lui Cristos și a Apostolilor. Se spunea că Evanghelia Sfântului Luca ar fi conținut ilustrații care alcătuiau prototipul tuturor reprezentărilor creștine de mai târziu despre viața lui Cristos²².

Tradiția a fost în plus validată de viziuni, care nu făceau decît să ofere confirmări de ultimă oră la credința că Biserica deținea deja un album integral și absolut sigur pentru a recompune „portretul-robot” al fiecărei figuri sfinte. Imaginația creștină nu avea motive să se teamă că se risipea în van pe creații arbitrare. Cînd în absida Hagiei Sofia a fost construit pentru prima dată, în anul 867, un mozaic înfățișînd-o pe Fecioara Maria cu Cristos în brațe, a fost privit drept o creație stranie. Era încă strivit de splendoarea impersonală a cupolei de mozaic auriu și de marmură strălucitoare, multicoloră, pe care Iustinian – un autentic creștin al secolului al VI-lea – le considerase suficiente în sine pentru a uni Cerul cu Pămîntul în noua sa mare biserică. Dar contemplarea noului mozaic descoperea, dincolo de el, o scenă care fusese dintotdeauna la îndemîna credincioșilor, în exact aceeași formă în care o vedeau acum :

Fecioara se înalță nemișcată înaintea ochilor noștri ținîndu-l în brațe pe Creator în chip de prunc, zugrăvită în pictură așa cum e înfățișată în scrieri și cum s-a arătat în viziuni²³.

După 843, bisericile au ajuns în cele din urmă să fie înțesate de imagini similare, immortalizate în mozaicuri și fresce, din care dispăruse în mod evident dimensiunea aleatorie a veacurilor precedente. Ca donatori și ctitori ai noilor mari lăcașuri de cult din secolele al V-lea și al VI-lea, mirenii și clericii împînziseră basilicile Imperiului de Răsărit cu toate formele de splendoare vizuală, străduindu-se să aducă paradisul pe pămînt – iar paradisul lor era în continuare ancorat adînc în antichitate. Pe pardoseala mozaică a bisericilor din întregul bazin al Mediteranei Răsăritene, paradisul îl întîmpina pe credincios din toate părțile cu ornamente florale exuberante, scene dezinvolve de vînătoare, personificări clasice ale virtuților și elementelor naturii. De bună seamă, pe

ziduri erau prezente figuri maiestuoase; dar, precum în Biserica San Vitale din Ravenna, ele erau inserate într-un peisaj ornamental luxuriant de un verde strălucitor, ce sugera Grădina Paradisului cu o nedisimulată propensiune pentru abundența vegetală.

Acum părea că atmosfera densă a Paradisului se mai degajase oarecum. Imaginația nu mai era înflăcărată în aceeași măsură de ideea unui loc al abundenței aflat ispititor de aproape de lumea materială – cum fusese încredințat Grigore de Tours și mulți dintre contemporanii săi răsăriteni. Începînd cu secolul al IX-lea, credinciosul ortodox vedea la intrarea într-o biserică bizantină chipuri umane, dispuse pe pereți într-o ordine solemnă, anticipînd curtea celestă. Exuberanța neomenească a Paradisului dispăruse. Sfinții erau înfățișați în rînduri ordonate, în timp ce chipurile și siluetele sfinților și apostolilor, ale Fecioarei și ale lui Cristos însuși se înălțau pe pereți de la nivelul solului, ocupînd fiecare locul său obișnuit, atent desemnat. Fiecare biserică se transformase într-un „spital spiritual”. Sufiletele suferinde puteau păși în orice biserică pentru a găsi aceeași imagine mîngîietoare a Raiului ai cărui locuitori sfinți le înconjurau în tăcere de pe pereți cu chipurile lor ușor de recunoscut²⁴.

Dar acest lucru a fost posibil doar pentru că după anul 840 imaginația vizuală a credincioșilor a avut la fel de puțină libertate ca sub sceptrul de oțel al iconoclaștilor. Imaginile aveau rolul de a „îndruma”, iar acum își îndeplineau rolul cu fermitate și într-o singură direcție, cea autorizată. În Bizanț, icoanele veneau în întîmpinarea unei nevoi consacrate de a intra în contact cu lumea invizibilă și de a-i actualiza prezența. Dar aceste imagini nu puteau fi nici arbitrar și nici specifice; ele admiteau la fel de puține schimbări în timp și spațiu ca figurile imuabile pe care le reprezentau. Uniformitatea și constanța remarcabilă a decorațiilor bisericilor ortodoxe și a icoanelor produse mai târziu pentru uz individual trădează siguranța cu care o nouă elită religioasă s-a angajat, după 843, într-un inedit exercițiu de pedagogie religioasă. Ea reușise să extindă rețeaua fină a controlului ecleziastic pînă și asupra imaginației vizuale a „poporului botezat”. Singurele imagini permise cultului erau cele declarate de conducătorii Bisericii ca fiind transmise credincioșilor de tradiția ecleziastică într-o formă precisă și teoretic invariabilă. Credincioșii trebuiau

să accepte cu inima deschisă tot ce fusese dăruit Bisericii... cînd privesc [imaginile], să nu vadă în ele nimic altceva decît ceea ce semnifică [în mod legitim]²⁵.

Firește, icoanele în sine au continuat să „rupă rîndurile”, ignorînd adesea menirea hărăzită de apărătorii lor ecleziastici. Se adresau pe mai departe inimilor, așadar unor nevoi profund intime. Pînă în ziua de astăzi, o porțiune din pardoseala de marmură a pronaosului Hagiei Sofia este vizibil mai coborîtă decît restul. În secolul al XIV-lea un pelerin din Novgorod a primit explicația : fusese tocită de tălpile nenumăraților credincioși ce veneau să sărute icoana „Mîntuitorului Duhovnic”, atîrnată pe partea stîngă a ușilor de la intrarea în altarul principal ; era imaginea în fața căreia

oamenii își mărturiseau păcatele cînd nu puteau să se spovedească în fața unui duhovnic din pricina rușinii²⁶.

Controversa iconoclastă s-a desfășurat într-un Imperiu constrîns să se războiască cu el însuși. Pe tot parcursul secolului al VIII-lea, armatele imperiale au fost imobilizate într-un război de apărare aparent fără sfîrșit la hotarul de Răsărit. Pentru a păstra Sicilia ca redută vestică a imperiului maritim cu baza în Marea Egee, toată Italia la nord de Calabria a fost neglijată. În anul 751, Ravenna a fost cucerită de longobarzi. Regele Aistulf și-a stabilit curtea în fostul palat al exarhului și-și oferea fără îndoială darurile, ca bun catolic apusean, pe altarul din San Vitale, sub privirile tăcute ale lui Iustinian și Teodorei. Dacă Roma urma să-și mențină autonomia, papa trebuia să găsească noi protectori. Nu a trebuit să caute prea mult. După anul 751, arbitrii politicii italiene și protectorii privilegiați ai Romei au devenit francii din Nord, și nu împărații Constantinopolului. La Conciliul de la Niceea din anul 787, emisarii papei Adrian au vorbit cu entuziasm despre Carol, regele francilor, „fiul spiritual” model al papei. Carol preluase deja destinele Italiei, cucerise „întreg Apusul” și chiar „supusese triburile barbare credinței creștine”. Erau vești nedorite : această parte din scrisoarea papei nu a fost tradusă în greacă.

Cînd *Acta* Conciliului de la Niceea au fost trimise la Roma, iar apoi înaintate curții france în traducere latină, clerul din preajma lui Carol a întîmpinat documentul cu o superioritate condescendentă, văzînd în el o improvizație neglijentă și plină de erori. Biserica lor procedase mai bine considerînd imaginile eminamente neutre : ele nu trebuiau „venerate”, dar nici nu erau într-atît de importante încît să fie distruse. Grecii își irosiseră energiile pe chestiuni derizorii. Darea de seamă întocmită de Teodulf, un expert, i-a fost citită lui Carol și explicată în amănunt

monarhului franc. Adnotațiile pe marginea manuscrisului consemnează reacțiile lui Carol. Nu s-ar fi convenit ca Biserica greacă să acționeze de una singură :

[ea] ar fi trebuit să se îndrepte către Bisericile din toate regiunile, cerîndu-le sfatul dacă imaginile puteau sau nu să fieenerate.

„Probe”, „Întocmai ! ” a fost comentariul lui Carol. Episcopii ar trebui să învețe „poporul iubitor de Cristos” : „recte”, „desigur ! ”²⁷.

În timp ce Imperiul de Răsărit se chinuia să-și revină din pragul dezastrului, în Apus se cristalizase o nouă ordine politică, asociată unei noi dinastii formată din descendenții „carolingieni” ai lui Carol Martel. Atît suveranii ei, cît și elita ecleziastică știau cum să asimileze și să educe popoare creștine de dată recentă. Într-o decisivă jumătate de secol, ei au lăsat să se înțeleagă limpede că urmau să facă aceasta într-o manieră complet diferită de cea a grecilor și se arătau neobișnuit de siguri că aparțineau creștinătății, fiind chiar îndreptățiți la un „Imperiu” independent de Roma Răsăriteană.

Închiderea frontierei : Frisia și Germania

Jumătatea secolului al VIII-lea a fost martoră la apariția în Europa și Orientul Mijlociu a unor sisteme politice care pierduseră legătura cu rădăcinile lor din lumea antică. O dată cu întemeierea Bagdadului, în anul 762, Imperiul islamic și-a asumat definitiv identitatea orientală. Roma Răsăriteană s-a transformat într-un „Bizanț” văduvit de elitele civile și de orizontul cosmopolit, devenind un stat asediat, dar mai bine încheșat. Controversa iconoclastă a relevat cât de departe erau dispuși să meargă noii cîrmuitori pentru a-și asigura atât de necesara bunăvoință divină, punînd în discuție tradiții moștenite dintr-un trecut mai bogat și mai tolerant. Oameni noi din ținuturi noi (din estul Iranului în califatul din Bagdad și din estul Anatoliei în Imperiul Bizantin) au fost nevoiți să construiască cu repeziciune într-o lume care-și pierduse multe din reperele sale antice.

În nord-vestul Europei, statul franc traversa o perioadă similară de criză. Proaspăta aristocrație a Austrasiei, o formațiune cristalizată în teritoriile de frontieră din nord-estul Galliei și la est de Rin, s-a grupat tot mai strîns în jurul unei familii provenind din Maas și Ardennes, condusă de Pepin din Herstal (m. 714), nepotul stareței Gertrude din Nivelles. Ca „majordom al palatului”, în realitate ca puternic „sub-rege” al unui monarh merovingian ce stăpînea doar cu numele, fiul lui Pepin, Carol (m. 741) – numit ulterior foarte sugestiv Carol Martel, „Barosul” – a reînsuflețit vechea „teroare a francilor”. Carol le-a arătat devotaților săi cum victoria pe cîmpul de luptă le putea aduce noi bogății pe care să și le împartă între ei. În anul 733, el a oprit înaintarea unei armate musulmane pe cale să jefuiască orașul Tours și, de atunci încolo, a jecmănit regiunile creștine din sud la fel de temeinic precum ar fi prădat musulmanii Francia sa natală, dacă ar fi avut sorți de izbîndă.

Ca grup de *bellatores*, războinici și vânători pasionați și, ocazional, patroni cucernici ai noilor mănăstiri de tip nordic, nobilii Austrasiei datorau prea puțin unui sud în continuare tributar amintirilor antice. Spre deosebire de „romanii” din Aquitania, ei nu înțelegeau latina, chiar dacă li se citea mai rar. Limba lor era franca, iar scrisul nu era treaba lor. Lucrurile cu adevărat importante în lumea lor – jurămintele de loialitate și povestirile faptelor eroice – se exprimau cel mai bine prin viu grai.

Aristocrația și liderii ei *de facto*, familia lui Pepin și Carol Martel, au descoperit că puteau ataca orice loc din Aquitania pînă în estuarul Rinului, Turingia și Dunăre, pentru a dobîndi bogăție și pentru a consolida vechile raporturi de subordonare. Extinzîndu-se mult peste granițele teritoriului lor de baștină, francii Austrasiei au devenit partenerii principali într-o confederație de regiuni foarte diferite, subordonate dintotdeauna într-un chip mai relaxat puterii hegemonice a monarhiei merovingiene. Pînă și caii lor se pare că le împărtășeau siguranța de sine. În secolul următor, vorbind despre divinație, marele teolog Gottschalk nota că trapașii de luptă posedau un al șaselea simț : deveneau mai vioi cînd știau că armata va birui. Însoțindu-i pe franci într-o expediție militară în Est, întreprinsă la 1.500 kilometri depărtare de Francia, de-a lungul coastei Dalmației, Gottschalk i-a cerut finului lui să observe caii cu atenție. S-a văzut că avea dreptate ; caii cavaleriei france săltau voios la trap, înainte de o altă șarjă victorioasă¹.

Acești războinici aveau nevoie de un rege „adevărat”. Monarhia simbolică a merovingienilor din ultima perioadă se bazase pe un arhaic misticism precreștin, combinat cu birocrăția profană a unei curți post-romane. Ea nu se arăta neapărat inefficientă, cît demodată. Puterea regală nu putea continua să rămînă nici pur simbolică și nici fundamental profană. Asemenea Bizanțului și Britanniei lui Beda, elitele dominante ale Franciei au făcut un salt peste secole, identificîndu-se cu vechiul „popor al lui Israel”. „Poporul lui Israel” își alesese regii în funcție de eficiența lor, căci ei urmau să-și conducă „poporul în luptă”. La fel trebuia să procedeze și „poporul francilor”².

La rîndul lor, papii Romei căutau noi protectori. Puternicii regi longobarzi, scăpați de sub controlul garnizoanelor Imperiului Roman de Răsărit, amenințau să transforme Roma, avanpostul precar, dar încă remarcabil de cosmopolit al unui venerabil imperiu mondial, într-un oraș de provincie din sudul propriului regat italian. În încercarea de a cîștiga măcar un moment de răgaz, papa Zaharia a dat urmare preceptelor

laice ale diplomației imperiale, patronînd apariția unei noi puteri dincolo de Alpi, a cărei ascensiune ar fi putut să abată atenția longobarzilor. Consultat conștiincios de fiul lui Carol Martel, Pepin, în anul 751, papa a declarat că „poporul francilor” se putea dispensa de merovingieni. Erau vremuri grele. Roma însăși se transformase dintr-un oraș situat în inima Mediteranei Occidentale – un pașnic lac creștin – într-un oraș aflat neliniștit de aproape de frontiera din nordul Africii și Spania, care despărțea creștinismul de islam. „Ordinea” creștină, limitată acum la bazinul nordic al Mediteranei, era periclitată de regi slabi. Măcar francii să fi avut în fruntea lor un rege puternic care să se bucure de acordul deplin al papei – și pe deasupra, unul suficient de îndepărtat.

Pepin va fi încoronat rege într-o manieră modernă – a fost uns cu mir, așa cum se știa că se procedase cu regii Israelului. Ca reacție la potențialul pericol, longobarzii au ocupat Ravenna. La începutul lui ianuarie 754, epuizat de o nemaiauzită și precipitată călătorie peste Alpi în mijlocul iernii, succesorul lui Zaharia, papa Ștefan al II-lea, sosește în Franca implorînd în numele Sfîntului Petru intervenția curții france în Italia. Papa a repetat ceremonia ungerii cu mir, consfințind astfel exclusivitatea legitimității familiei lui Pepin la monarhia francă: regele Pepin a întemeiat dinastia „carolingiană”, numită după Carol Martel. Extenuatul pontif a fost însoțit la vila lui Pepin de fiul mai mare al acestuia, un copil serios în vîrstă de zece ani. El va fi cunoscut generațiilor următoare, în latina dialectală de mult mai tîrziu a Galliei, drept Carol *le magne*, Charlemagne, Carol cel Bătrîn (pentru a-l distinge de fiul său, decedat prematur, cu același nume). Ștefan a căpătat protecția dorită pentru Roma. Pepin s-a întors acasă în anul 756, după două campanii transalpine, cu o „mulțime de comori și daruri”. El îi obligase pe regii longobarzi să-i cedeze o treime din tezaurul regal depozitat la adăpostul înaltelor ziduri de apărare ale Paviei.

O masivă infuzie de bogăție, sub formă de tribut sau rezultată în urma expedițiilor de jaf din Sud, cît și contactele intense cu Roma, datorate ritmului alert al diplomației france, au pus la dispoziția episcopilor și stareților din anturajul noului rege instrumentele necesare edificării unei micro-creștinătăți „corecte” în Franca. Prin comparație, oportunitățile lor reduceau strădaniile secolului anterior – ale unor „romani” precum Benedict Biscop și Wilfrid, sau chiar solemnul imperativ al episcopatului Spaniei privind uniformizarea cultică – la simpla condiție a unor firave demersuri parohiale.

Ambiția extinderii acestei micro-creștinătăți specifice în mare parte din apusul Europei se remarcă pentru prima dată cu claritate la periferia Franciei, în procesul de creștinare din Frisia și Germania, unde a echivalat cu închiderea frontierei. Lumea deschisă de odinioară, caracterizată de structuri sociale și politice mai puțin rigide și de o fluiditate pronunțată a opțiunilor religioase, s-a trezit atrasă inexorabil într-un sistem de control religios din ce în ce mai strict, promovat de indivizi animați de un nou sentiment de ordine, aflați sub protecția regilor franci tot mai siguri pe sine și dispunând de resurse sporite.

Regatul franc își păstrase ambivalența de tip Ianus. Formate într-o zonă de la periferia lumii romane, vechile frontiere – *limes* – trasau încă în chip inconfundabil o linie de demarcație la îmbinarea celor două lumi. De-a lungul Mosellei, Rinului și Dunării se regăsea moștenirea unui îndelungat trecut roman și creștin. Metz se mândrea cu patruzeci de biserici, dintre care unele vechi de 400 de ani. La Mainz, ziduri romane solide împrejmuiiau bazilici venerabile, în care Mesa „romană” era celebrată cu o opulență mediteraneană, astfel încît un vizitator musulman putea afirma două secole mai tîrziu că orașul era tot atît de învăluit de miresme aromate precum Damascul³. La fel, în sudul Dunării, urmele fostei ordini romane nu se șterseseră cu desăvîrșire. Enclave ale creștinismului supraviețuiseră ca „religie populară” a „romaniilor”. Un sclav creștin ce evadase din pădurile Saxoniei a fost fericit să vadă orașul Regensburg, cu zidurile sale romane și biserica din piatră⁴.

Mai importantă chiar decît perpetuarea acestor vechi prezențe s-a dovedit dezvoltarea noului sistem feudal în nordul Galliei și în anumite regiuni de pe valea Rinului. Exploatarea agricolă a domeniilor marilor proprietari se realiza prin munca forțată a țăranilor grupați în așezări stabile. Sistemul a demonstrat capacitatea nobilimii locale, susținută de autoritatea unei monarhii puternice, de a îmblîndi un peisaj recalcitrant și de a controla țăranimea pribeagă din trecut, astfel încît să poată acumula un surplus de bogăție în sfîrșit comparabil cu cel colectat odinioară cu o tenacitate inflexibilă de percepatorii Imperiului Roman.

Pe fondul acestor structuri masive, ținuturile de la nordul și estul vechilor *limes*, dintre care multe ajunseseră cu ceva vreme înainte sub dominația francă, au început să se înfățișeze ca adevărate periferii. Păreau că aparțin unei Europe mai vechi. Frisia și Saxonia, de la coasta Mării Nordului pînă în Pădurea Teutoburgică, erau eminamente păgîne. În alte părți, creștinismul era prezent, dar (nu altfel decît în Irlanda secolului al VI-lea) doar ca o religie printre multe altele. Chiar dacă la

Wittislingen o alemană de neam nobil a fost înmormântată cu o broșă pe care se putea citi un ireproșabil epitaf creștin cu reminescente clasice, locul ei de veci se găsea printre mormintele ce-i onorau propria familie⁴, și nu se cunoaște să fi existat vreo biserică prin preajmă. În aceeași regiune au fost descoperite broșe dedicate lui Wodan. Se prea poate ca religia familiei ei să fi fost creștinismul ; dar acesta nu constituia, ca în Franca, religia unică a întregii comunități. În Bavaria, o vrăjitoare păgînă obișnuia să dăruiască animale bisericii locale, ca ofrande de mulțumire pentru reușita descîntecelor ei. În Freising, plăcile din jurul mormîntului Sfîntului Corbinian (m. 725) conțineau reprezentarea unui armăsar cu un gigantic penis în erecție. O sechelă a unei epoci anterioare, mai puțin scrupuloasă, de obiecte *ex voto*, imaginea a fost ulterior înlăturată de succesorii mai pedanți ai lui Corbinian⁵.

Prin comparație cu Franca, puterea căpeteniilor locale era limitată. Vechii saxoni supraviețuiau fără a avea un rege. Casta nobiliară se mulțumea să aleagă, prin tragere la sorți, un conducător pe care îl urma numai pe timp de război⁶. Ca puncte de adunare ale confederațiilor tribale, marii arbori sacri se bucurau de o prețuire deosebită. Inconsistența fluctuantă a acestor raporturi părea să confirme cele mai negre suspiciuni ale creștinilor. În Franca, Britannia și Irlanda, regalitatea – ba chiar o regalitate din ce în ce mai puternică – se identifica cu civilizația. Un autor creștin din secolul al VIII-lea descria cel mai îndepărtat colț al lumii ca fiind înconjurat de societăți simptomatice lipsite de construcția statală, „de popoare sălbatice, fără religie și fără regi”⁷. Ascensiunea spectaculoasă a creștinismului printre regii ambițioși ai Britanniei contrasta neliniștitor cu opacitatea cvasitotală față de noua credință a vechilor saxoni lipsiți de regi și, mai la Est, a slavilor – în ciuda apropierii multor triburi slave din Balcani și de pe coasta Dalmației de marile centre cu populații creștine. „Ordinea” proprie Vechiului Testament întruchipată de suverani puternici și pioși era neutralizată de copleșitoarea prezență mută în marea majoritate a Europei Centrale și de Nord a unor stiluri de guvernare ancestrale, mai puțin autoritare, asociate căpeteniilor de trib, în care clanurile semiindependente și clientela lor concureau pentru prestigiu, fără să nutrească iluzia că o anumită familie sau un anumit grup avea să-și adjudece în mod definitiv victoria în detrimentul celorlalți competitori.

Pe vremea merovingienilor, *limes*-urile romane rămăseseră o barieră conceptuală bine întipărită în subconștientul suveranului și al episcopilor. Dagobert (623-638) încurajase proiectele ocazionale ale episcopilor

doritori să „predice tuturor popoarelor”, dar sprijinul său se înscria în coordonatele unei politici de recuperare a teritoriilor pierdute din cauza contracției hotarelor romane, ca de pildă regiunea adiacentă orașului Utrecht sau coasta Mării Mîneicii. Zone anarhice, locuite de comunități nebotezate, „fără credință în Dumnezeu sau respect pentru semenii” nu puteau face parte din Gallia. Mai târziu, Sfîntului Amandus (m. circa 684) i s-a permis să predice bascilor din Pirinei, unde un poet basc a luat în deridere Evanghelia și pe episcop⁸. Un secol mai târziu, în anul 778, aceiași basci aveau să coboare din munții lor pentru a zdrobi una dintre puținele armate pierdute vreodată de Carol cel Mare – contingentul contelui Roland în trecătoarea Roncevalles. Dar dincolo de *limes*, în Europa Centrală, unde miza nu o constituiau legea și ordinea, Dagobert fusese încîntat să-și proclame supremația în maniera tradițională, mai degajată. Atîta vreme cît vechii saxoni își plăteau tributul anual de 500 de vite, păgînismul jurămintelor lor de lealitate – pe săbii – îl deranja prea puțin. La hotar se întindea o lume deschisă tuturor posibilităților. Între anii 623 și 658, Samo – un negustor de sclavi, franc din Sens – își clădise propria poziție de căpetenie printre triburile slave din Boemia. Ca franc, probabil că el se considera în continuare un bun creștin, dar nu a avut nici o reticență să se stabilească, cu douăsprezece soții, printre „cîinii” necreștini⁹.

Dimpotrivă, bariera mentală reprezentată de *limes* nu existase nicio dată în Irlanda și Britannia saxonă. Importantă era ideea de *peregrinatio*, înstrăinarea de propria țară în numele lui Dumnezeu. În comparație cu profunda sfișiere lăuntrică produsă de exilul autoimpus, prin care un individ își abandona clanul, vechile granițe ale Europei nu însemnau nimic. Mai mult, văzute prin ochii triști ai străinilor creștini, era evident că religia creștină nu pătrunsese în regiunile din nord-vestul Europei cu care aceștia erau intim familiarizați.

În timp ce ideea „exilului lui Dumnezeu” se impusese în Irlanda, structurile noilor biserici saxone din Britannia au fost menite să producă călători de marcă. Încredințați mănăstirii la o vîrstă fragedă, între cinci și șapte ani, indivizi capabili ajungeau să se confrunte la maturitate cu situații riscante din punct de vedere emoțional și social. La vîrsta de patruzeci de ani, ei contemplau perspectiva de a deveni stareți sau episcopi, figuri ale autorității în cadrul propriului grup și al propriei regiuni, și astfel de a fi inextricabil implicați în compromisurile ce au permis edificarea în Britannia, și anterior în Irlanda, a unui creștinism impregnat cu elemente fundamental profane, imperceptibil postpăgîne.

Era așadar preferabil să-ți părăsești căminul și să cauți altundeva claritatea adevăratei ordini creștine. Pentru asemenea indivizi, exilul religios se împletea intim cu sentimentul profund al unei lumii creștine ideale.

Willibrord (658-739), primul reprezentant al noii generații de străini, era un produs atît al micro-creștinătății lui Wilfrid din Northumbria, cît și al Irlandei, unde își găsisese chemarea în timp ce studia, în exil, la Cluain Melsige (Clonmelsh, comitatul Carlow). În anul 690, el și-a oferit serviciile, însoțit de un mic grup de călugări, lui Pepin din Heristal, tatăl lui Carol Martel. Spre deosebire de Columbanus, predecesorul său irlandez, Willibrord nu oferea „medicamente” pentru sufletele lui Pepin și ale anturajului său. Dorința lui arzătoare era să mîntuiască sufletele păgînilor – ale frisonilor din estuarul Rinului, aflați de puțin timp sub dominație francă, dar, la nevoie, și sufletele altor popoare păgîne, ale danezilor și ale vechilor saxoni¹⁰.

De la Willibrord ne-a parvenit *Calendarul* său, redactat într-o grafie irlandeză clară și cu adnotații înscrise de propria sa mînă. *Calendarul* surprinde viziunea unui exilat asupra noii Europe, a unei lumi cuprinzătoare, ținută laolaltă prin ritualul comemorării sfinților îndepărtați și a morților: Patrick, Brigid și Columba, cei trei mari sfinți ai Irlandei, sînt pomeniți alături de trei regi ai Northumbriei. Mai mult, notînd data cînd a împlinit vîrsta de 70 de ani, Willibrord adoptă un nou sistem de datare: într-o manieră foarte apropiată celei moderne, va scrie „728 d.Cr.” – „în anul 728 de la întruparea Domnului”. Sistemul fusese elaborat anterior, dar a căpătat dintr-o dată importanță pentru un mic grup de oameni a căror percepție temporală era marcată de aceeași universalitate maiestuoasă ca percepția lor spațială (desigur, în această privință fuseseră precedați de musulmani care numărau anii pe tot cuprinsul Imperiului lor de la Hegira, data istoricei călătorii a Profetului și a tovarășilor săi de la Mecca la Medina, în anul 622). Pînă atunci – și în numeroase cercuri, multă vreme după aceea – timpul Europei fusese un timp regional, deseori un timp ce se raporta nemijlocit la trecutul roman – „era” unei provincii fiind de obicei datată după anul încorporării în Imperiul Roman. Unitatea de măsură a timpului era dată de anii de domnie ai suveranilor locali, iar pentru papi de anii de domnie sau chiar de consulatele onorifice și ciclurile de impozitare (*indicțiunile*) împăraților romani din Răsărit. În lumea lui Willibrord (ca și în sistemul de datare folosit de Beda în *Istoria ecleziastică*) nu era însă loc decît pentru un singur timp, dat fiind că exista un singur stăpîn

al lumii – Domnul Isus Cristos, a cărui împărăție asupra umanității începuse cu anul nașterii Lui și avea să dureze pînă la sfîrșitul veacurilor.

Văzută de cealaltă parte a mării, din Northumbria lui Willibrord, Frisia reprezenta poarta de intrare în Europa. Negustorii frisoni puneau la îndemîna risipitorilor regi saxoni ai Britanniei produsele din regiunea Rinului. În schimbul sclavilor ei puteau obține obiecte de sticlă de lux, lingouri de argint și chiar pive masive de piatră din Germania. În tot nord-vestul Europei, comerțul frison a dat lovitura de grație unei lumi străvechi. După anul 670, monedele de aur merovingiene, copii palide, dar încă recognoscibile ale monedelor imperiale romane, au cedat locul așa-numitelor *sceattas* din argint, bătute pentru uzul negustorilor dintr-o economie înfloritoare, ce-și mutase centrul de greutate către Marea Nordului. În locul semnelor crucii, multe dintre ele îl înfățișau pe Wodan cu părul său înfocat. Francii și frisonii concureau pentru controlul asupra orașului Dorestad (Duurstede, Olanda), un centru comercial pe Rin. Dorestad devenise unul dintre cele mai mari porturi din Europa. În anul 800, docurile sale din lemn și casele negustorilor se întindeau pe 250 de hectare, în timp ce un oraș roman de pe Rin ca Mainz abia dacă ocupa 100 de hectare. Mai la nord, printre *terpen* – digurile artificiale – din Groningen și Vriesland de astăzi, o societate de negustori și țărani liberi trăia într-un belșug rar întîlnit. Erau bine hrăniți, dispuneau de un surplus de vite și produceau cantități însemnate de stofe foarte căutate. Frisia întruchipa un contraargument zdrobitor în ceea ce privește convingerea creștină tot mai accentuată după care păgînismul echivala cu subdezvoltarea.

Frisia păgînă se găsea sub semnul unui „s-ar putea” încă nedecis pentru toată zona Mării Nordului. La hotarele Franciei, regele Radbod (685-719) întemeiase un stat sub-franc. Radbod era un rege puternic, respectat de căpetenii și temut de dușmani, iar regatul său era unul păgîn. El avusese grijă să mențină ritualurile păgîne care asiguraseră prosperitatea supușilor săi – pe cît se pare, chiar și sumbra practică a sacrificiile umane decise prin tragere la sorți, în care victimele erau lăsate să se înece în momentul fluxului, atunci cînd apele Mării Nordului se înălțau să-și primească tributul cuvenit. S-a spus mai tîrziu că, înduplecat de un episcop franc să primească botezul, Radbod l-ar fi întrebat dacă avea să-și întîlnească strămoșii în Rai. Răspunsul francului s-a rezumat la un „nu” inechivoc, astfel că bătrînul rege și-a reconsiderat opțiunile: prefera să zacă în Iad împreună cu marii bărbați ai neamului său, decît să împartă Raiul cu indivizi de condiție inferioară precum episcopul în cauză¹¹.

Willibrord nu avea pretenția să convertească regi de genul lui Radbod, ci se dorea mai curînd un consolidator. Cînd roata s-a întors în favoarea francilor, după moartea lui Radbod și mai ales după o spectaculoasă expediție navală a lui Carol Martel în anul 734 pe coasta de nord a Frisiei, Willibrord și călugării lui au trecut la fapte în restabilirea oraș Utrecht pentru „a smulge din rădăcină buruiana” păgînismului din ținuturile anexate stăpînirii france. Într-un asemenea ținut de graniță, „consolidarea” presupunea totuși multe lucruri. În 698, Willibrord a primit de la Pepin din Heristal o fostă vilă romană la Echternach, lângă Trier, în care a întemeiat o mănăstire. Un vechi drum roman, care străbătea domeniile familiei lui Pepin, lega Echternach de Utrecht, aflat la 400 de kilometri depărtare.

Echternach a înflorit, devenind în felul său un centru de creștinare la fel de important ca episcopatul de frontieră. Într-o manieră caracteristică războinicilor din Nord, nobilimea locală a ținut să se remarce prin acte publice de generozitate față de Willibrord, consemnate în hrisoave în prezența martorilor de rang egal. Willibrord era un bărbat sfînt, un *vir strenuus*, „un servitor neobosit al Domnului, pe măsura Apostolilor”. El era totodată vasalul favorit al lui Pepin, propriul lor stăpîn. Donațiile oferite lui echivalau cu accesul la o sursă de mîntuire și, în același timp, la un cerc select de semeni donatori, personaje de frunte ale regiunii. Acești indivizi erau proprietari de pămînturi; familiile lor se stabiliseră relativ recent în ceea ce fusese odată un ținut de graniță neospitalier între Waal și Maas. Strămoșii lor, căpeteniile de odinioară, se arătaseră destul de mulțumiți să fie înmormîntați printre proprii supuși în așezări izolate amplasate în teritorii cucerite de ei înșiși. Cei care îi dăruiau acum domenii lui Willibrord formau o nouă generație, ce alcătuia un grup distinct și exclusiv. Se doreau „nobili” în accepțiunea francă modernă și nu mai admiteau să fie înmormîntați împreună cu acoliții lor, ci doar în locuri distincte din preajma bisericilor creștine. Abdicaseră de la codul precreștin care unea căpetenia de fideli ei, atît în viață, cît și în moarte, transformîndu-se în mari proprietari, în timp ce foștii tovarăși de arme deveniseră țărani lor. Stăpînul lor Pepin le adusese mari bogății, așa că ei arătau acum o credință ostentativă Stăpînului invizibil al acestuia, Dumnezeuului căruia Willibrord îi slujea cu atîta ardoare apostolică. Astfel, granița deschisă de la periferia regatului franc a ajuns să se închidă prin pași mărunți, regiune cu regiune¹².

În anul 716, lui Willibrord i s-a alăturat un impunător, dar frămîntat compatriot dintr-o mănăstire din sudul Britanniei – un bărbat în vîrstă

de patruzeci de ani și înalt de doi metri, autorul unei gramatici latine actualizate, ce purta numele de Winfried și va fi cunoscut ulterior drept Sfântul Bonifaciu (675-754), „apostolul Germaniei”. Winfried a sosit pe continent înflăcărat de un pătimaș devotament pentru ordine. În gramatică, ca de altfel în orice altă privință, „uzanțele trecutului” trebuiau să fie măsurate după „calapodul vremurilor noi”. Gramatica sa era una cvasimodernă ce repudia trecutul păgîn și-și extrăgea exemplele de virtuozitate stilistică exclusiv din scrierile Părinților Bisericii. Winfried desenase pe paginile de început o cruce cu numele lui Isus Cristos, inclusă într-un pătrat¹³. Inima sa rămăsese impregnată de un sentiment de forță exprimată ocult prin simbolul pătratului, astfel că se putea dispensa de trecut. În anul 719, cu prilejul primei sale vizite la Roma, s-a conformat așadar obiceiului northumbrian luîndu-și numele roman de Bonifaciu. Dar, spre deosebire de Benedict Biscop, Winfried a renunțat pentru totdeauna la numele său saxon. De acum înainte, Winfried avea să răspundă numai și numai la numele de Bonifaciu.

Cu toate acestea, nu l-a părăsit niciodată amintirea bisericilor din sudul Britanniei, de care-l legau „firele aurite ale prieteniei țesute în Rai”¹⁴. El concentra năzuințele unei întregi generații, victima succesului propriului creștinism, mai puțin eroic. Gîndul la Bonifaciu reușea să-i consoleze pe episcopii, călugării și călugărițele saxone. El ostenea acolo, la marginea încărcată de primejdii a lumii. Cu o anumită ocazie, le-a amintit saxonilor din Britannia că vechii saxoni pretindeau că sînt înrudiți cu ei: „sîntem din același trup și sînge”¹⁵. Vechii saxoni avansaseră totuși o atare pretenție, doar după ce Carol Martel condusesese o expediție francă punitivă împotriva lor, în anul 738. Dacă trebuiau să se supună creștinilor, mai curînd s-ar fi supus celor de care îi lega o rudenie fictivă, decît aroganților franci. Nu s-ar putea spune că respectiva pretenție exprima un sentiment de care saxonii Britanniei să se fi simțit la rîndul lor foarte atașați anterior. Dar în Britannia toată lumea era de acord că Bonifaciu trăia într-un mediu eroic. Pînă și un rege din Kent i-a scris rugîndu-l să-i trimită șoimi : auzise că în Saxonia șoimii erau „mult mai iuți și mai agresivi”¹⁶. Într-un chip sugestiv, călugărițele de neam nobil, care nu aveau libertatea de a lua calea aspră a exilului rezervată bărbaților, îl considerau un *abbas* îndepărtat și dătător de alinare, ba chiar un înlocuitor fratern. Prietenul său de o viață, episcopul Daniel de Winchester, l-a copleșit în curînd cu sfaturi despre cum trebuia să-i combată pe păgîni. În nici un caz,

într-un chip jignitor și agresiv, ci liniștit și cu mare stăpînire.

Printre alte argumente, neapărat să sublinieze că

în timp ce creștinilor le-au fost date țări bogate în ulei, vin și alte roade [zeii] au lăsat păgînilor doar pămînturile înghețate din Nord [să le] amintească mereu de supremația lumii creștine¹⁷.

Sprijit de Carol Martel și apoi de viitorul rege Pepin, Bonifaciu a primit din partea papilor (între anii 722 și 739) o serie de împuterniciri tot mai largi de a acționa ca episcop misionar și supervisor al noilor biserici din toată „Germania”. După 742, papa l-a desemnat pe Bonifaciu drept consilier privilegiat al lui Pepin și al celorlalți „cîrmuitori ai francilor” în ce privește convocarea conciliilor Bisericii france. Bonifaciu beneficia de o poziție fără precedent ; puterile sale nu erau clar definite. Episcopii franci aveau propriile lor păreri, bine întipărite, despre cum trebuia instaurată ordinea creștină. În Francia, Bonifaciu nu reprezenta nici pe departe eroul generației sale. Din contră, unii episcopi franci păreau să ilustreze exact ceea ce încercase el să evite părăsind Britannia. Erau aristocrați, convinși că ocupația unui bărbat era vînătoarea și că era de datoria unui om de onoare – fie el și episcop – să îl omoare cu propria mîină pe ucigașul tatălui său (tatăl fiind, desigur, la rîndul său episcop!). Bonifaciu nu se simțea în largul lui să aibă de-a face cu asemenea personaje la curte și să trebuiască să le îndure euforia la marile oștețe ale lui Pepin. Nu avea însă de ales. După cum i-a scris prietenului său Daniel :

Fără oblăduirea prințului franc nu pot nici să-i păstoresc pe credincioși... nici să-i apăr pe preoți... și nu pot nici să interzic practica riturilor păgîne și venerarea idolilor în Germania fără poruncile sale și fără teama pe care o inspiră¹⁸.

Într-un cuvînt, ordinea cuvenită era greu de găsit în Francia. Pînă și cărțile erau scrise cu o neglijență care-i obosea vederea tot mai slabă. El și-a amintit de o copie a cărților profeților din Vechiul Testament care fusese folosită de profesorul său :

Cer această carte tocmai pentru că este scrisă cu slove deslușite și separate¹⁹.

Ajuns la vîrsta senectuții și aproape orb, Daniel a răspuns comandînd transcrierea unor lungi pasaje din Sfîntul Augustin despre răbdarea necesară traiului printre cei răi. Scrise în Africa de Nord cu aproape patru secole în urmă și copiate acum de un saxon din Winchester pentru un saxon din Fulda, în inima Germaniei, aceste pasaje erau tot ce-i putea oferi prietenul lui :

lucruri adunate din scrierile vechilor înțelepți, bune de luat aminte în mijlocul unei asemenea neorînduieli barbare²⁰.

Doar teritoriile proaspăt dobîndite îi puteau oferi lui Bonifaciu oportunitățile după care tînjea. În același an în care papa și-a făcut atît de abrupt apariția în Francia, Bonifaciu a revenit în Nordul îndepărtat. El a traversat Frisia abia pacificată de armatele france. Pe 5 iunie 754, alaiul său a ajuns la Boorne, pe țărmul Mării Nordului, unde o priveliște impresionantă li s-a deschis în fața ochilor. Aproape din întîmplare, marele om a devenit martir. Grupul său a fost atacat de o bandă de pirați – feroși aventurieri ai mărilor – și nu, cum s-ar putea bănuî, de păgînii indignați. În marile cufere legate cu chingi de fier pe care toți nobilii le purtau cu ei în călătorii, ei nu au găsit prăzi, așa cum cum se așteptau, ci esența sentimentului de ordine al lui Bonifaciu : scrierile.

Dezamăgiți în speranțele lor de a găsi argint și aur, au împrăștiat cărțile pe cîmp... aruncînd cîteva în mlaștină... Prin mila Domnului, manuscrisele au fost descoperite la multă vreme după aceea, întregi și în bună stare.²¹

Cîteva exemplare pot fi încă văzute în Landesbibliothek din Fulda. Unul dintre ele se arată a fi o carte cu totul obișnuită : o antologie de texte patristice, referindu-se parțial la controversa ariană – cărămizile simple ale unei micro-creștinătăți. Cartea are tăieturi adînci pe margini, așa că ar putea fi foarte bine cea ridicată instinctiv de Bonifaciu deasupra capului pentru a se apăra de loviturile de sabie ale piraților.

În decurs de treizeci de ani, Bonifaciu își pusese amprenta pe tot vestul Germaniei, din Bavaria pînă la cumpăna rîurilor Lahn și Weser, dincolo de care se întindeau teritoriile vechilor saxoni neconvertiți. Bisericele misiunii sale au rămas vulnerabile, iar treizeci din ele au fost distruse în anul 752 de incursiunile saxonilor. Ținuturile de-a lungul rîurilor Main și Neckar, care începuseră să primească coloniști franci – viitoarea Franconia – i-au oferit nucleul stabil, din care putea să coordoneze răspîndirea creștinismului în Hessa și Turingia. În anul 751, a întemeiat Mănăstirea Fulda, despre care i-a scris papei că se găsea „într-un loc împădurit, în mijlocul unei sălbăticii de necuprins”. Era exact ce se așteptau cei din Roma să audă. În realitate, Fulda se ridica pe locul unui fost fort merovingian, situat pe principalul drum din preistorie ce străbătea Germania de la Est spre Vest²².

Germania nu era chiar ceea ce părea. În cuvintele papei, Bonifaciu fusese trimis

pentru luminarea poporului germanilor care trăiește în umbra morții, cufundat în rătăcire²³.

În schimb, el a dat peste un creștinism destul de răspîndit și aproape în totalitate de cea mai proastă factură. Practicanții cultului făceau schimb de ritualuri. Preoții creștini aduceau jertfe lui Thunor (Thor), se hrăneau cu carnea animalelor sacrificate și prezidau ospețele funerare sacre ale enoriașilor lor creștini. Creștinismul lor era unul eminamente oral, ce mutila formulele latine elementare. Un preot bavarez oficia botezuri *In nomine Patria et Filia*, confundînd și cazul și genul. Bonifaciu se îndoia că un astfel de botez putea fi valabil²⁴.

Deși în Hessa și Turingia căpeteniile locale se străduiau să nu displacă francilor, ei cunoșteau prea bine limitele puterii lor. Lîngă Amöneburg, Dettic și Dervulf se dedau la „sacrilegiul idolatriei... sub paravanul creștinismului”²⁵. În Turingia, Heden era un cucernic donator al Sfîntului Willibrord, pentru ca mai tîrziu să se dovedească răspunzător de o politică prosaxonă ce a condus la apostazie. Nu pentru a converti populația păgînă, ci mai curînd pentru a pune capăt acestui amestec, Bonifaciu a luat, în jurul anului 730, hotărîrea de a tăia falnicul stejar închinat lui Thunor la Geismar – aflat la joncțiunea dintre Hessa pe jumătate creștină și teritoriile saxonilor păgîni – și a avut grijă să îi folosească lemnul sacru pentru a clădi în același loc un paraclis al Sfîntului Petru²⁶.

Un element chiar mai supărător îl constituia pentru Bonifaciu prezența rivalilor creștini – antreprenori clericali ce-și făcuseră apariția în noile teritorii venind din Irlanda și Francia. În ciuda reticenței lui Bonifaciu față de aceștia, mulți dintre ei erau departe de a fi simpli aventurieri. În Bavaria, ei reprezentau tradiția misionară precedentă, alcătuită mai ales din „exilați ai Domnului” irlandezi, ale căror metode se dovediseră la fel de eficiente în sudul Germaniei ca anterior în nordul Britanniei. Virgil, abate și ulterior episcop de Salzburg (745-784), se numise cîndva Ferghil, abate în Aghaboe. El era un „roman” la fel de zelos ca și Bonifaciu. Un individ cu o cultură ezoterică combativă, Virgil l-a șocat pe Bonifaciu propovăduind că „sub pămînt se găsește o altă lume și alți oameni”. Afirmările episcopului combinau speculațiile anticilor referitoare la antipozi cu o credință irlandeză în lumea „de pe celălalt tărîm”, un regat fantastic ce mărginea rasa umană. Noțiunea părea destinată să bagatelizeze eforturile unui om ca Bonifaciu, care se străduise din greu să răspîndească creștinismul printre popoarele deja cunoscute. Era de-a dreptul descurajant să auzi că mai existau și altele sub pămînt. Virgil însă a fost capabil să intervină cu succes pe lîngă papă în apărarea sărmanului preot care încurcase formula latină a

botezului. Papa l-a informat prompt pe Bonifaciu că o simplă înacuratețe gramaticală nu invalida un sacrament creștin²⁷.

Mult mai nocivi erau cei care amenințau să-și plăsmuiască în Franția și Germania versiunea lor proprie, aparte, de misiune creștină, din elemente asociate de multă vreme cu un tip special de creștinism, așa-numit „de graniță”. Pentru Bonifaciu și conciliul care i-a condamnat în anul 745, irlandezul Clement și francul Aldebert erau personaje îngrijorătoare. Ei păreau să caricaturizeze sfinții remarcabili, care reprezentaseră în fapt creștinismul în mare parte a Galliei, Britanniei și Irlandei.

Clement și Aldebert încarnau atitudini creștine distincte ce răspundeau problemelor contemporane într-o manieră fundamental diferită de cea promovată de Bonifaciu. În Franția și Germania, Bonifaciu împreună cu alți reprezentanți ai ordinii creștine „corecte” ajunseseră să se confrunte pe față cu comunitățile locale în problema căsătoriei. Ei se străduiau să impună în alegerea partenerilor de căsătorie reguli canonice derivate în principiu din interdicțiile Vechiului Testament privitoare la incest. În realitate, aceste norme reflectau strategii maritale cu care locuitorii centrelor urbane populate din bazinul Mediteranei erau obișnuți de mult timp. Bonifaciu și episcopii franci au refuzat să recunoască valabilitatea căsătoriei în cadrul unui spectru larg de grade prohibite de rudenie. În comunitățile puțin numeroase din Europa Nordică era totuși dificil să găsești un vecin care să nu fie și văr. În familiile nobile și cele regale, mariajele între rude sau căsătoriile văduvelor cu frații soților decedați formau instrumentul de păstrare a puterii într-un cerc restrâns. Stricta aplicare a legii canonice cu privire la căsătorie, așa cum fusese concepută în îndepărtata Romă, echivala cu deschiderea forțată a structurilor închise, proprii clanurilor nordice. Semnifica o formă de presiune din exteriorul comunității locale, din care răzbătea ecoul noilor pretenții pe care Biserica începuse să le emită, atât în Franția, cât și în Anglia saxonă, asupra unei părți din venitul local al respectivelor comunități, sub forma zeciuiei. Distribuirea pe plan local a partenerilor matrimoniali și, într-o măsură nouă, a bogăției, era acum subordonată judecății unor indivizi ce reprezentau normele și exigențele mai cuprinzătoare ale Bisericii creștine din ce în ce mai bine organizate. Grupurile locale nu au întâmpinat cu bunăvoință o asemenea ingerință.

Dimpotrivă, Clement susținea căsătoria unei văduve cu fratele defunctului tocmai pentru că era o practică documentată în Vechiul Testament. Ca irlandez, atitudinea sa își trăgea seva din același spirit care-i însuflețise

pe juriștii ce întocmiseră *Senchas Már*. El a închis abisul ce amenința să se deschidă între trecutul non-creștin și prezentul creștin, asigurându-și congregația că, la descinderea Lui în Iad, Cristos izbăvise toate sufletele, din toate vremurile trecute :

credincioși și necredincioși, cei care l-au slăvit pe Dumnezeu și cei care s-au închinat la idoli²⁸.

Nu același lucru i se spusese și regelui Radbod !

Aldebert constituia încă o și mai mare provocare pentru un om ca Bonifaciu. Născut într-o familie de rînd, el se prezenta ca episcop „prin grația lui Dumnezeu” – precum înaintea sa excentricul Patricius. Mama lui a visat că dăduse naștere unui vițel : mama lui Columbanus „văzuse soarele răsărind de la sînul ei”²⁹. Aldebert – ca și Bonifaciu – pretindea că primise autoritatea direct de la Roma. El avea cunoștință de conținutul unei scrisori trimisă de însuși Isus Cristos din Ceruri și care se găsea acum pe mormîntul Sfîntului Petru³⁰. Astfel autorizat, și-a făurit propria sa misiune creștină, departe de așezările urbane. Se spune că nu considera necesar pelerinajul la Roma. El însuși era o relicvă vie, iar locul în care se nimerea să predice semnifica un „micro-cosmos” creștin, la fel de suficient sieși ca oricare altul. Aldebert înălța capele și cruci pe cîmpuri și lîngă izvoare. În absența bisericilor, proprietarii de pămînturi saxoni ai Britanniei se mulțumiseră doar cu astfel de cruci pe domeniile lor³¹. Dar mai presus de toate, Aldebert oferea ispășire imediată, fără a mai fi nevoie ca oamenii să-și mărturisească păcatele. El le știa dinainte pe toate. Propăvăduind pe dealurile de lîngă Melrose, Sfîntul Cuthbert inspirase o venerație similară : sătenii i se spovedeau fiind convinși că, prin simpla sa apariție, el cunoștea deja tot ce săvîrșiseră³². Prin condamnarea lui Aldebert, Bonifaciu și-a atras antipatia norodului. El răpise poporului Franciei

un preasfînt apostol, un sfînt protector, un om al rugăciunii, un făcător de minuni³³.

Nu putem ști cît de răspîndite erau învățăturile lui Aldebert, dar termenii condamnării sale împreună cu maniera în care Bonifaciu își declanșase propria sa misiune și modul în care exemplul său a fost perceput de către urmași sugerează un moment de cumpănă în atitudinile față de procesul general al creștinării. Am pătruns pe nesimțite – dar atenție, nu însă irevocabil și doar printr-un singur curent de opinie cultă – într-o lume nouă, care se emancipase întru cîtva de sub dominația

modelelor antice. Exaltatul Aldebert reprezenta doar un singur exemplu vibrant dintr-un creștinism arhaic. El se situa mai aproape de Sfântul Martin de Tours și de Sfântul Cuthbert decât de noua elită reunită în jurul lui Bonifaciu.

Bonifaciu emana ordine. El eliminase anomalii și pusese capăt unor vechi obișnuințe care cultivau compromisul. Din punctul său de vedere, Gallia și Italia nu erau mai puțin înclinate spre „neorînduială barbară” decât pădurile considerate sălbatice ale Germaniei. În anul 743, i-a adresat o scrisoare papei Zaharia. Aflase de la pelerinii care vizitaseră Roma venind din Germania că sărbătoarea Calendelor din ianuarie încă mai era celebrată în Cetatea sfântă :

În vecinătatea Bisericii Sfântului Petru au putut vedea zi și noapte cete de cîntăreți ce cutreierau străzile după obiceiul păgîn... Mai spun că au zărit acolo femei ce purtau la mîini și picioare amulete și brățări păgîne, pe care le ofereau spre vînzare doritorilor³⁴.

Dacă „oameni simpli, fără știință de carte” din Nord vedeau asemenea exemple de nerușinată mentalitate profană păgînă în chiar centrul creștinătății, nu te puteai aștepta ca ei să mai țină seama de muștrările preoților de acasă³⁵.

Bonifaciu și adepții săi au reînnotat după două secole tradiția reprezentată de Cezar de Arles. După o lungă perioadă de uitare, scrierile lui Cezar au început să fie copiate din nou în Germania. Cînd în anul 743 a fost întocmit un *Index al superstițiilor și practicilor păgîne*, în legătură cu conciliile france, detaliile listei arată că Francia Nordică nu semăna deloc cu Provence din perioada tîrzie a Imperiului Roman. „Focul nevoii”, *nodfyr*, reaprins prin frecarea lemnului simultan cu stingerea tuturor celorlalte focuri, în scopul întăririi puterii pămîntului împotriva pestei (practicat la Marburg în secolul al XVII-lea, iar în insulele Western ale Scoției, foste colonii scandinave, pînă în anul 1767) ; femei care puteau înghiți luna și devora inimile bărbaților ; locuri sacre din adîncul pădurii cunoscute încă sub străvechea lor denumire celtică – *nimidae*, de la *nemed*, „sfînt” : toate acestea dezvăluie un peisaj sacru la care Cezar nu visase vreodată. În aceeași categorie se înscrie și noua practică de a aduce jertfe în onoarea sfinților creștini. Însă principiul care dictase întocmirea celui catalog se definea printr-o abordare apropiată viziunilor lui Cezar : păgînismul ca atare încetase să mai existe, iar episcopii trebuiau să se confrunte acum cu „superstițiile”, cu *paganiae*, „rămășițele păgîne”. Perpetuarea unor astfel de practici releva

doar ignoranța și persistența îndărătnică în vechile obiceiuri ale poporului creștin cufundat în neștiință – „rustic” în adevăratul înțeles de subeducat. Ele nu dezvăluiau prezența stranie a vechilor zei³⁶.

Într-un anumit sens, Bonifaciu și succesorii lui erau moștenitorii expansiunii creștine din secolul precedent. În majoritatea nordului Europei, creștinismul se propagase de la vîrf spre baza societății, fiind adoptat ca religie de către lideri versatili și întreprinzători, regi și aristocrați. Vechile credințe nu constituiseră subiect de controversă – așa cum se păstrasera vreme de secole în memoria creștinilor din bazinul Mediteranei –, ci fuseseră pur și simplu proscrise la marginea unei societăți ai cărei cîrmuitori se autoproclamasera creștini, lăsînd restul în seama timpului. Ele au fost rareori percepute ca sistem religios solid și coerent. Vechile credințe nu semnificau altceva decît un ansamblu de anomalii printre multe altele, asociat adesea claselor inferioare ale societății sau unor figuri marginale, pe cît de temute, pe atît de disprețuite chiar și în vremurile păgîne, precum vracii și vrăjitoarele. Indivizi ca Bonifaciu, călăuziți de un fanatic sentiment al ordinii, nutreau convingerea că puteau eradica asemenea practici nepotrivite – dintre care multe înglobau deja elemente creștine – îmbinînd severitatea cu educația. În consecință, actul creștinării nu mai era perceput de mulți conducători influenți ai populației creștine sub forma unei confruntări fătîșe între forțele supranaturale, devenind mai degrabă *mission civilisatrice*. În Imperiul Carolingian, o energie considerabilă avea să fie dedicată eradicării năravurilor dăunătoare – a „iluziilor populare”, am spune noi astăzi – prin *praedicatio* în sensul strict al cuvîntului, prin predici și prin frecventarea regulată a ceremoniilor, a căror semnificație trebuia să fie explicată limpede participanților de către preot. Comunicat prin autoritatea calmă a vocii predicatorului și mult mai rar – chiar și printre eroii misiunii creștine – de scînteia primară a actelor de putere spirituală, mesajul creștin, conținut în texte venerabile și lipsite de echivoc pe care numai erudiții le puteau citi în latina originală, avea să-și croiască treptat drum în adîncul inimilor „carnale” ale restului populației. Pentru prima dată, conceptul de *rector* al lui Grigore cel Mare, ca predicator și îndrumător de suflete, se adresa unei minorități sociale și culturale bine definite, reprezentată de un singur grup de indivizi. Numai membrii clerului aveau acces la cultura latină sau (cazul mai frecvent) puteau invoca raporturi speciale cu cei care dispuneau într-adevăr de asemenea cunoștințe. Aveau datoria să intervină ca intermediari privilegiați și educatori ai congregațiilor lor, iar avantajul lor cultural constituia în sine un miracol remarcabil.

Idealul „bărbatului apostolic” din tradiția latină cunoscută tuturor clericilor din secolul al VIII-lea își avea rădăcinile în *Viața Sfântului Martin*, un text saturat de exemple de forță carismatică. Un asemenea ideal mai avea încă darul să însușească indivizi de un curaj indubitabil precum Willibrord și Bonifaciu și să aducă mîngîiere admiratorilor și susținătorilor lor. Dar idealul „bărbatului apostolic” nu se mai bucura de exclusivitate, fiind treptat umbrit de o figură mai ștearsă, dar mai hotărîtă – *populi paedagogus*, educatorul unor vaste noi teritorii³⁷.

Dar să nu anticipăm. La jumătate de secol după moartea lui Bonifaciu, în Germania se impusese noua dinastie a regilor franci. Carol Martel și Pepin au făcut încă o dată din „poporul francilor” o putere temută în Europa. Din 768 pînă în 814, pe parcursul unei domnii la fel de îndelungate ca cea a lui Augustus și Constantin, Carol cel Mare le-a adus supremația. În anul 772, el și-a condus francii în Saxonia, profanînd marele sanctuar intertribal al lui Irminsul, uriașul arbore pe care se rezema lumea, și întorcîndu-se la timp, încărcat de pradă, pentru sezonul de vînătoare din Ardeni. În primăvara următoare, francii au pătruns în Italia Septentrională, iar în anul 774, Carol a devenit și regele longobarzilor. Pentru prima dată după 400 d.Cr. toate ținuturile dintre Ravenna și Utrecht au fost reunite sub comanda unui conducător unic.

Dar nu Italia, ci Germania avea să constituie scena determinării lui Carol de a-și impune autoritatea în aceeași manieră absolută ca a oricărui împărat roman. Vechii saxoni nu mai puteau spera să scape cu un act formal de supunere față de un suzeran îndepărtat ca pe timpul regelui Dagobert. Ei erau potențiali „supuși”, iar ca atare trebuiau să fie creștini. Războiul ce a urmat a fost unul neobișnuit de violent și s-a caracterizat prin asediarea una cîte una a redutelor bine apărate. Factorul care a prelungit agonia, făcînd imposibilă capitularea completă în bloc a saxonilor, a rezultat din chiar flexibilitatea unei societăți lipsite de regi. În decursul a treisprezece ani au fost încheiate, respectiv încălcate cincisprezece tratate. Un nobil saxon, Widukind, a reușit să evite capitularea decenii de-a rîndul. El s-a refugiat printre danezi și i-a implicat în rezistență pînă și pe păgînii din Frisia. Întreaga ordine francă din Nord părea pusă la încercare. Carol s-a văzut nevoit să cucerească mai multe teritorii decît intenționase inițial, înaintînd din centrul Germaniei spre Nord pînă la hotarul danez. În 782, 4.500 de prizonieri au fost decapitați la Verden. Doar romanii mai afișaseră o asemenea cruzime suverană în tratamentul rezervat vecinilor recalci-tranți. În cele din urmă, Widukind s-a supus în anul 785 și a primit

botezul creștin, iar Carol a promulgat *Capitulariile saxone*, un ansamblu de reglementări administrative „rostite de vocea regelui”, grupate în *capita*, mici titluri, care se deosebeau net prin franchețea lor frustă de retorica edictelor imperiale romane. Ele înregistrau în scris unda de șoc invizibilă, exclusiv orală, a voinței regale, iar voința regelui era lipsită de orice ambiguitate. De acum înainte frontiera se închisese definitiv. Nici un alt ritual cu excepția celor creștine nu mai avea voie să fie practicat într-o provincie francă :

Dacă cineva săvârșește riturile păgîne și aruncă pradă flăcărilor trupul unui om mort... va trebui să plătească cu viața.

Dacă vreun saxon se strecoară printre ei nebotezat și refuză să primească botezul, preferînd să se țină deoparte și să rămînă păgîn, va fi executat.

Dacă cineva se face vinovat de necredință față de regele, stăpînul nostru, va suferi pedeapsa cu moartea³⁸.

Confruntat cu o asemenea atitudine radicală, un corp restrîns de clerici (îndeosebi Alcuin, un saxon din Britannia lui Bonifaciu, înrudit cu familia lui Willibrord) s-a simțit obligat să reitereze cu fermitate sporită o viziune a misiunii creștine ce pune accentul pe predică și putere de convingere. Într-adevăr, acțiunile lui Willibrord și Bonifaciu au fost stilizate retrospectiv de către discipolii lor pentru a părea cu mult mai „educative” decît fuseseră la vremea lor³⁹.

În ce-i privește pe saxoni, totuși majoritatea autorilor au ținut prea puțin seama de rezervele lui Alcuin, căzînd unanim de acord că, așa cum se cuvenea unui rege puternic, Carol cel Mare era îndreptățit să propovăduiască saxonilor „cu o limbă de fier”. Educația începea mai degrabă în familie. Nașterea unui creștinism distinct în Occident, în timpul domniei lui Carol cel Mare și a succesorilor săi, s-a caracterizat prin alianța dintre o Biserică fundamental nouă și un nou sistem politic, ce împărtășeau deopotrivă o extraordinară încredere în eficacitatea conjugată a somației și persuasiunii pe măsură ce au ajuns să se impună cu o autoritate fără precedent în rîndul populațiilor din mare parte a Europei Occidentale.

„Să cîrmuiască poporul creștin” : Carol cel Mare

După anul 785, Carol deținea controlul asupra fostului nucleu european al Imperiului Roman de Apus – Italia Septentrională și toată Gallia – la care anexase de asemenea fostele regiuni periferice din Germania și de la Marea Nordului. El a arătat ce putea să realizeze un rege războinic susținut de resurse fără precedent. În 792, s-a îndreptat împotriva avarilor din vestul Ungariei. Pentru a-și asigura aprovizionarea viitoarelor campanii, el a proiectat construcția unui canal între Regnitz și Altmühl, care să unească râul Main cu Dunărea. Planurile i-au fost însă zădărnicate de condițiile geologice ale regiunii. Săpăturile preliminare pentru *Fossa Carolina*, așa-numitul „canal al lui Carol” se mai zăresc și în ziua de astăzi. În 1800, inginerii lui Napoleon și-au pus problema reluării proiectului. Pe o perioadă de douăzeci de săptămîni, Carol fusese capabil să investească două milioane și jumătate de ore de muncă, adică forța de muncă a 8.000 de oameni : cu un secol înainte, un mare abate irlandez putea spera să mobilizeze, de-a lungul mai multor ani, doar 100.000 de ore de muncă pentru construcția fundației sacre a mănăstirii sale. Vremurile se schimbaseră. Carol nu era o vulnerabilă căpetenie războinică de factură epică ; el acționa cu siguranța autocratică a unui *dominus*, a unui suveran de o tenacitate romană, capabil să mobilizeze resurse comparabile cu cele ale fostului Imperiu Roman. Totuși, războiul cu avarii le-a evocat în sine francilor o anumită dimensiune epică. Căruțe pline cu pradă au luat drumul Ardenilor :

palatul hanului este acum pustiu și n-a mai rămas nici o urmă care să arate că acolo a trăit vreodată cineva. Nobilii avari au pierit în război pînă la ultimul, iar gloria lor s-a spulberat. Toate bogățiile și comorile lor strînse de-a lungul anilor s-au risipit. Mintea omului nu-și poate aduce aminte de vreun alt război în care francii să se fi îmbogățit și să-și fi sporit avuția în asemenea măsură¹.

În anul 796, au început lucrările la *palatium*, un complex palatal demn de un împărat, într-o stațiune termală de la marginea Ardenilor, Aachen – Aix-la-Chapelle, „Apele Capelei [imperiale]”. Palatul nu era mai mare decât reședința unui guvernator de provincie din epoca lui Iustinian, dar constituia un microcosmos satisfăcător. El conținea toate elementele necesare unui centru imperial: o sală de primire, porticuri care duceau într-o mare curte interioară la intrarea într-o capelă circulară, acoperită de o cupolă. Aachen reprezenta un decor menit să asigure punerea în scenă a ceremonialului pe potrivea pretențiilor unui suveran „imperial”. Din toate acestea, a supraviețuit numai capela care amintește de Biserica San Vitale din Ravenna. Un mare mozaic înfățișându-l pe Cristos flancat de cele patru fiare ale Apocalipsei – așadar, Cristos ca Judecător și Stăpîn al lumii care se va reîntoarce la sfîrșitul veacurilor – acoperea cupola. Carol era așezat pe tronul său pe un înalt pedestal, la jumătatea distanței între Cristos – Dumnezeu și modelul regalității sale – și „poporul creștin” adunat la picioarele sale. În ochii admiratorilor lui contemporani, el fusese înălțat de Dumnezeu

să cîrmuiască și să apere poporul creștin în această ultimă vreme de restriște a istoriei².

În ziua de Crăciun a anului 800 d.Cr., Carol se afla în Biserica Sfîntul Petru din Roma, după ce sosise din Sud pentru a investiga o conspirație împotriva papei Leon al III-lea. Cu capul descoperit și fără însemnele rangului, după datina pelerinilor regali, el s-a închinat la altarul Sfîntului Petru. Cînd s-a ridicat în picioare, Leon – aparent pe neașteptate – i-a așezat o coroană pe creștet, iar congregația romană l-a ovaționat ca pe un „Augustus”; Leon l-a „venerat” – mai precis, papa s-a aruncat la picioarele lui Carol, așa cum ar fi procedat și în fața fostului său suveran, împăratul roman din Răsărit. Din partea papei era o tentativă unilaterală de a avea un cuvînt de spus în recunoașterea, în termeni proprii, a formidabilei puteri „imperiale” ce se consolidase departe de controlul său, în Aachen. Faptul că monarhul franc se străduise să fie prezent în catedrala Sfîntului Petru în ziua respectivă spune multe despre intuiția lui Carol în ceea ce privește mersul istoriei. Pentru el, noul sistem de datare „d.Cr.” era deosebit de important și dorise să își aducă omagiile la mormîntul Apostolului, cu prilejul împlinirii a opt sute de ani de la nașterea lui Cristos³.

După ceremonie, Carol s-a întors în Nord la Aachen, de unde intenționa să-și conducă „Imperiul Roman”. În ultima perioadă a vieții

sale, între anii 807 și 814, și-a stabilit permanent reședința la Aachen, transformându-l într-o capitală stabilă – o schimbare semnificativă față de regalitatea itinerantă a epocilor anterioare. Exact acea perioadă o surprinde Einhard, autorul clasicei lucrări *Viața lui Carol cel Mare*, scrisă la puțin timp după anul 817. Un ins mic de statură provenind din nobilimea mărunță din Maingau, prea scund pentru a fi războinic și prea inteligent ca să lîncezească în veșminte monahale în îndepărtata Fulda, Einhard supraveghease reproducerile aproape perfecte după bronzurile romane, ce pot fi încă văzute în Aachen. El era în stare să recunoască un monarh puternic cînd îl avea în fața ochilor. Știa de asemenea cum să-și surprindă contemporanii cu referințe alese cu grijă la lumea antichității. O cruce dăruită de el Mănăstirii Sfîntului Servațiu din localitatea învecinată Maastricht se distinge din miniatura perfectă a unui arc de triumf roman, împodobit acum cu imaginea lui Cristos și a Apostolilor. Portretul pe care i l-a plăsmuit lui Carol se dovedește în același timp surprinzător de roman. El l-a modelat după *Viața lui Augustus* a lui Suetoniu, un text rar, la care acest omuleț ingenios dobîndise acces.

Carol al lui Einhard nu era un rege sfînt, așa cum îl înfățișase Beda pe regele Oswald, ci un om în carne și oase, un franc printre franci, la fel cum Suetoniu se străduise din răsputeri să-l portretizeze pe primul împărat Augustus, în ciuda puterii sale universale, în continuare ca pe un roman între romani. Realismul portretului îl asociază pe Carol cu principalii săi susținători și cu beneficiarul succesului său, victoriosul „popor al francilor” :

Nasul lui era puțin mai lung decît se întîlnește de obicei... Grumazul era scurt și mai degrabă îndesat, iar burta lui un pic prea umflată... Vorba-i era răspicată dar glasul prea subțire pentru un om de statură sa... petrecea mult timp călare și la vînătoare... căci e greu să găsești pe fața pămîntului vreun alt neam care să le poată sta alături francilor în acest meșteșug. Găsea mare desfătare în băile cu aburi și în izvoarele termale... [și] obișnuia să-i poftască lingă sine nu numai pe fiii săi, ci și pe nobilii curții sau prieteni... astfel încît uneori se strîngeau în apă o sută de oameni sau chiar mai mulți⁴.

Cînd marele bărbat a căzut în cele din urmă la pat, cărturarii ar fi preferat să creadă că își petrecuse ultimele clipe „corectînd cărți”. Einhard ne spune totuși că a ieșit la o ultimă vînătoare. La moartea sa, pe 28 ianuarie 814, tot Einhard consemnează epitaful sobru :

Carol cel Mare, împăratul creștin, care a extins cu mult hotarele împărăției francilor⁵.

Consolidarea „extinsei împărății a francilor” reclama eforturi asidue de guvernare, cum nu mai văzuse Europa Occidentală de pe timpul reformelor imperiale ale lui Dioclețian și Constantin. În comparație cu pîrghiile aflate la dispoziția statului roman, Carol de-abia putea să atingă teritoriile îndepărtate ale Imperiului său. Dar le atingea neîncetat, căci loialitatea nu era defel un dat natural subînțeles. În anul 785, de pildă, călugării Mănăstirii San Vincenzo din Volturmo în sudul Italiei și-au început rugăciunile zilnice închinare regelui Carol. Abia au ajuns la psalmul „Scapă-mă, Dumnezeuule, pentru Numele Tău”, cînd starețul Potho, un membru al vechii nobilimi longobarde, s-a ridicat în picioare și a refuzat să cînte.

Dacă nu m-ar opri binele mănăstirii, [a spus el], l-aș snopi în bătaie ca pe un cîine.⁶

Confrunțați cu resentimente acute și o reticență generală de a coopera, soluția lui Carol și a anturajului său a fost să anunțe că, într-o lume instabilă, noua ordine imperială instaurată la Aachen reprezenta unica garanție certă a stabilității sociale și religioase, iar cei care aveau să i se alăture urmau să beneficieze de privilegiile în detrimentul celor care i se opuneau. Carol controla un sistem clientelar ramificat în toată Europa și manipula cu abilitate un rezervor de stimulente de care nici un conducător nu mai dispusese din epoca romană.

Aflat la vîrsta mijlocie, Carol apărea drept o reconfortantă figură a vechii lumi pentru cei care se decisese să-i fie loiali. Se știa că nimic nu îl deranja mai mult decît lipsa de loialitate, indiferent de nivelul social, astfel încît asociațiile de egali care amenințau să submineze loialitatea față de suzerani – ca de pildă ligile locale sau chiar chiolhanele zgomotoase ale țăranilor frisoni – au fost aspru reprimare. Ele însemnau o „blasfemie” pe care împăratul nu era dispus să o tolereze⁷. Ceremonialul vieții de la curtea din Aachen nu l-a înstrăinat pe Carol de *fideles*, vasalii săi credincioși. Reunind ierarhia, supunerea necondiționată și cordialitatea căutat degajată, curtea imperială compunea imaginea unei societăți senioriale stabile pe care orice potentat putea spera să o recreeze în jurul propriei persoane în regiunea sa, cu condiția să rămînă în grațiile lui Carol.

Misiunea lui Carol era să mențină această ordine și să-i asigure funcționarea prin consultări sporadice, dar consistente, cu figurile de marcă ale fiecărei regiuni. Fiecare grup primea propria „lege”, era atenționat să o respecte și se putea aștepta la sancțiuni dure, dacă se abătea de la ea :

Acest an [802 d.Cr.] stăpînul Cezar Carol I-a petrecut liniștit în palatul din Aachen : căci nu a fost nici o campanie în acel an... În octombrie, a convocat un conciliu universal [la Aachen] și a pus să fie citite înaintea episcopilor, preoților și diaconilor strînși acolo toate canoanele [legile bisericii]... iar apoi a poruncit ca toate să le fie explicate în amănunt. Cu același prilej i-a strîns laolaltă pe toți abații și călugării iar aceștia alcătuiau propria lor adunare ; lor a pus să le fie citită *Regula* sfîntului părinte Benedict pe care apoi oameni învățați au explicat-o stareților și călugărilor... Și în timp ce se desfășura acest conciliu, împăratul i-a adunat de asemenea pe duci, pe conți și restul poporului creștin... tuturor le-au fost citite legile cuvenite poporului său, fiecare lege în parte a fost deslușită pe îndelete, corectată... iar apoi legea corectată a fost consemnată în scris... Tot în acel an în Franția a fost adus un elefant [dăruit de nimeni altul decît Harun al-Rașid din Bagdad]⁸.

Cu asemenea ocazii, Carol se arăta în toată splendoarea sa „imperială”, deoarece conduita sa trebuia să evoce în timpurile creștine gestul regelui divin Iosia atunci cînd făcuse cunoscută înaintea poporului lui Israel Legea redescoperită :

„Și s-a dus regele la Templul Domnului ... cu preoții, leviții, și tot poporul, de la mic pînă la mare... Și el le-a citit în auzul lor toate cuvintele cărții”⁹.

Deși, cînd era vorba de chestiuni „laice”, în fiecare regiune prevala legea locală, sub raport religios „legea creștină” constituia singura lege universală a Imperiului Carolingian. Era punctul comun împărtășit de fiecare creștin botezat cu oricare alt supus al unui împărat creștin. Promovarea insistentă a respectivei „legi creștine”, unică și atotcuprinzătoare, reflecta ascensiunea rapidă a unei noi elite clericale în Franția, încă din timpul lui Carol Martel, al regelui Pepin și al lui Bonifaciu. Elita în cauză deținea mijloace de comunicare fundamental noi – o grafie nouă, inteligibilă, care putea fi utilizată pentru difuzarea textelor într-o latină „corectă” din punct de vedere gramatical, cu adevărat internațională. În vreme ce comunicarea orală a aristocrației laice din Imperiul lui Carol se sustrage aproape în întregime observației noastre, în cazul călugărilor și al clerului putem distinge formarea rapidă a unei „nobilimi a condeului” dependentă de curte. Așa cum adevărata hartă politică a Galliei fusese dată odinioară de harta scaunelor ei episcopale, tot la fel Europa carolingiană a fost împînzită de o rețea de mari catedrale și mănăstiri. În special mănăstirile din Germania, precum Fulda, Reichenau și St. Gall au fost asemănate unor tabere

romane de legionari amplasate între noile *limes*. Carol și urmașul său, Ludovic cel Pios (814-840), controlau 180 de scaune episcopale și 700 de mari mănăstiri (dintre care într-un număr de aproximativ 300 aveau interese directe). Din membrii clerului și din rîndul călugărilor mai înzestrați (precum Einhard) Carol obținea un flux continuu de personal, devotat menținerii coeziunii ordinii creștine.

La curte, „micro-creștinătățile” regionale ale epocii anterioare începuseră să fuzioneze, iar absența în Europa carolingiană a unei birocratii centralizate, emanată de o singură capitală, ca în cazul Constantinopolului, avea să fie recuperată după anul 780 într-un stil mai adecvat unei societăți puternic regionalizate. Grămăticii și dascăli instruiți și entuziaști erau formați la curtea lui Carol, iar apoi distribuiți la bisericile și mănăstirile ce constituiau punctele-cheie ale unei extinse rețele complementare de centre religioase. Provinciile Imperiului Roman de Răsărit au stat mereu în umbra Constantinopolului; ele nu au fost niciodată acoperite în același grad ca Europa lui Carol cel Mare de o rețea de centre culturale, extinsă la scara întregului Imperiu și dispunînd de resurse similare în fiecare regiune.

Figura lui Alcuin din York (735-804) se contopește de obicei cu imaginea unui grup în realitate foarte eterogen. El fusese atras la curtea lui Carol în anul 782 și reprezenta înaltele tradiții „romane” ale Northumbriei lui Beda, fiind totodată în mare măsură un profesionist al culturii, care împărtășea antipatia lui Bonifaciu pentru bisericile locale conduse de aristocrați mondeni și inculți¹⁰. Apartenența la o mare mănăstire inducea prin ea însăși un sentiment de *noblesse oblige* cu totul aparte :

Luați aminte la comorile bibliotecii și frumusețea bisericilor voastre... Închipuți-vă ce fericit este cel care se înalță din aceste minunate lăcașuri către desfătările din împărăția Cerului... Gîndiți-vă la rîvna pentru învățătură a lui Beda de la cea mai fragedă vîrstă și de cîtă prețuire se bucură printre semenii săi... Așezați-vă lîngă dascălul vostru, deschideți cărțile și citiți...¹¹.

Ia aminte la tovarășul tău [l-a îndemnat pe un discipol recalcitrant] care s-a ținut mereu aproape de Dumnezeu, iar acum ocupă o episcopie de seamă, fiind iubit, prețuit și căutat de toată lumea.¹²

Alcuin a sosit într-o Francie care începuse să dezvolte condiția *sine qua non* a unui plan comun de acțiune, bazat pe răspîndirea unor texte corecte și unitare – o nouă grafie. Grafia numită ulterior „minuscula carolingiană” era o scriere mai compactă, mai regulată și în general mai

lizibilă decît cele precedente. Cînd au descoperit documentele carolingiene, umaniștii italieni ai secolului al XV-lea au fost într-atît de surprinși de eleganța și claritatea lor, încît erau convinși că citeau manuscrise din perioada clasică romană!

„Minuscula carolingiană” constituia produsul final al unei contînuități anonime, trecute îndeobște cu vederea de izvoarele istorice ale Evului Mediu timpuriu. Nu era o grafie elaborată de așa-numiții *literati*, ci de modeștii „truditori ai cuvîntului scris”. Acești oameni perpetuaseră pe plan local și la curțile regilor barbari tehnica redactării documentelor juridice într-o manieră ce lega nemijlocit Imperiul Roman din perioada tîrzie de epoca lui Carol cel Mare. Ei trebuiau să scrie repede, să facă economie de materiale și, mai presus de orice, să creeze documente care să vorbească de la sine – întocmite clar și care să poată fi citite în orice moment de orice străin. Acest stil pragmatic a fost acum perfecționat și utilizat în textele esențiale ale „legii creștine”.

Nu toate cărțile antice vorbeau de la sine. Manuscriselor literare romane, de pildă, le lipsea pînă și cea mai palidă urmă a unui sistem de punctuație modern. Cuvinte, chiar propoziții întregi și paragrafe se contopeau unele cu altele. Numai cei care cunoșteau deja conținutul textului, sau cei care își dezvoltaseră un al șaselea simț al sintaxei și gramaticii latine, astfel încît să-i intuiască limitele, puteau citi cu ușurință respectivele texte. Alcuin nu intenționa să creeze un asemenea gen de carte în *scriptorium* său din Tours, unde fusese trimis în 797, ca abate al Mănăstirii Sfîntului Martin :

Cei care copie cuvintele legii sfinte și învățăturile venerabile ale părinților să se așeze în acest loc. Să bage de seamă să nu le scape cuvinte fără rost... Să despartă sensul cel bun în fraze și propoziții... astfel încît lectorul să nu citească nimic neadevărat sau să rămînă dintr-o dată fără glas [fiindcă nu va înțelege textul] cînd va citi înaintea fraților în biserică¹³.

Progresul „minusculei carolingiene” și noile criterii de lizibilitate asociate ei au marcat o ruptură semnificativă cu trecutul. În Europa, cărțile au cunoscut o transformare radicală față de modelul antic apropiindu-se hotărîtor de cel din zilele noastre. Dar evoluția în sine nu a cauzat o accelerare dramatică a ritmului de producție a cărților. Un *scriptorium* putea cuprinde pînă la cincisprezece scribi, iar media de lucru a unui copist atingea treizeci de pagini pe zi. Inovația rezida mai curînd în continuitatea și colaborarea superioară din producția de carte dintr-un *scriptorium* carolingian.

Dezvoltarea unui „stil domestic” obișnuit presupunea că manuscrisele voluminoase puteau fi produse pe bucăți, fiecărui copist fiindu-i atribuită o anumită secțiune. Structurile corporatiste ale mănăstirilor din Apus și daniile neobișnuit de consistente de care se bucurau în comparație cu Bizanțul facilitau acumularea lentă, dar sigură, de resurse. Biblioteca din Reichenau deținea 415 volume din care 138 în directă legătură cu liturgia (cărți de rugăciuni, ceasloave și psaltiri) împreună cu o colecție tipică de cărți ce cuprindeau legile locale și regale. Ea părea o bibliotecă sărăcăcioasă și teribil de utilitaristă în comparație cu cele 280 de volume, dintre care 147 cu caracter laic, multe dintre ele romane grecești păgâne, „adunate de pretutindeni” și adnotate de înstăritul funcționar public și viitorul patriarh Fotie (810-893) de la Constantinopol, sau cu cele 600 de rafturi înșesate de cărți ale istoricului musulman al-Waqidi. Dar, spre deosebire de bibliotecile lui Fotie și al-Waqidi, biblioteca din Reichenau nu era o vremelnică inițiativă particulară, ci o colecție permanentă, catalogată cu grijă, din care cărțile intrau în circulație. O grafie tot mai uniformă și transferul frecvent de personal au pus capăt „economiei de subzistență” culturală ce legase anterior pînă și cele mai mari mănăstiri de regiunile lor de baștină. Se prea poate ca în Europa secolului al IX-lea să fi fost copiate aproape 50.000 de cărți, un număr de texte suficient pentru a garanta autonomia culturală a creștinătății latine în materie de teologie și drept canonic pentru tot restul Evului Mediu.

Progresul menționat a generat totuși neliniști specifice. Dacă urmau să-și cucerească o valabilitate universală sub formă scrisă, „cuvintele legii sfinte” trebuiau să fie într-un totuși „lizibile” la modul cel mai concret. Comunicată nebuloasă și ambiguu, printr-o comprehensiune deficitară sau chiar prin erori elementare de transmitere, datorate copierii neglijente sau lecturii defectuoase, legea divină avea să fie receptată eronat, iar erezia se va naște de la sine. Dumnezeu nu-și va apleca urechea la rugăciunile deformate :

căci adesea, deși oamenii vor să se roage la Domnul în chipul cuvenit, ei se roagă totuși nepotrivit din pricina metehnelor din cărți¹⁴.

Sarcina copierii Evangheliilor, a cărților de rugăciuni și a Psalmilor trebuia încredințată numaidecît unor bărbați în toată firea, învățați cu experiență, nu unor tineri imberbi, căci latina – chiar latina textelor creștine fundamentale – devenise impenetrabilă pentru majoritatea locuitorilor Imperiului lui Carol.

Îngrijorarea lui Carol și a consilierilor săi față de situația în cauză s-a materializat în *Admonitio Generalis*, *Avertismentul general*, promulgat

în anul 789. *Avertismentul general* a apărut în același an al domniei lui Carol ca în cazul regelui Iosia, cînd acesta redescoperise și făcuse cunoscut poporului textul original al Legii Domnului revelată lui Moise. Precum Iosia, Carol se străduia la rîndul său

prin veghe, îndreptare și mustrare să readucă regatul încredințat de Domnul la dreapta credință în Dumnezeu¹⁵.

Avem de-a face cu o elită clericală constrînsă treptat de circumstanțe să închidă frontiera culturii latine. Lumea latinistă a lui Alcuin și a confrăților său era una extrem de fragilă. Ea se aseamăna unui submarin navigînd la mare adîncime: carcasa ei amenința să cedeze în orice moment sub covîrșitoarea presiune oceanică a unui creștinism de factură populară. Simptomele se manifestau la toate nivelurile. Există, de pildă, pericolul real ca un creștinism popular sau un creștinism alimentat de texte de proveniență suspectă să se răspîndească necontrolat pe arii extinse, eludînd punctele de control stabilite de cărturari. *Admonitio Generalis* a condamnat, încă o dată, celebra *Scrisoare din Ceruri*, pretins scrisă de Isus. La aproape o generație după condamnarea lui Aldebert de către Bonifaciu, scrisoare făcea din nou vîlvă, iar după încă o generație ea mai era invocată de un vizionar irlandez cu o reputație îndoielnică. Cea mai supărătoare particularitate a documentului se vădea în conținutul lui deplin ortodox. Insista, de pildă, asupra respectării duminicii ca zi de odihnă cu o inflexibilitate similară legislației lui Carol și a episcopilor săi. Dar prestigiul sursei invocate avea darul să anihileze autoritatea puterii existente. Prea mulți înclinau să respecte repaosul duminical în baza unui edict comunicat unui vizionar ce susținea că fusese scris de Isus cu propria Lui mîină „în al treilea cer, cu litere de aur”, preferîndu-l legilor Imperiului¹⁶. Ca în zilele lui Grigore de Tours, nu păgînismul constituia cea mai mare amenințare pentru majoritatea episcopilor, ci un creștinism popular, convins de propria sa ortodoxie. Cînd o femeie sfîntă a purces mai tîrziu să predice în limba vernaculară în apropierea Mănăstirii Fulda, ea a fost crunt pedepsită pentru că îndrăznise să-și aroge apanajul episcopilor¹⁷.

Pericolul nu-i ocolea nici pe așa-zișii cărturari. În Gallia, Italia și Spania, latina era scrisă incorect, deoarece cei care se ocupau cu transcrierea ei nutreau convingerea că stăpîneau încă limba latină, cu toate că gîndeau și comunicau deja în limbi mai apropiate de echivalentele lor romanice moderne. Încetaseră să mai fie „romani” fără să-și dea seama. Rezultatul s-a numit „rustica”, o latină atît de degenerată,

de specifică și prin urmare atât de proteică, încât devenise aproape imposibil să fie înțeleasă, cu atât mai puțin copiată, de cei din afară.

Problema nu se rezuma însă doar la aspectul lingvistic. Cheia ei rezida în procesul lent de eroziune a unui vechi model de participare la religia creștină. După cum am văzut în cazul Britanniei și al Irlandei, momentele solemne de contact cu sacralul, prin pelerinaj și sărbători – nu slujbele și predicile, în ciuda aspirației atîtor preoți conștiincioși – marcase punctele de referință ale vieții creștine din majoritatea regiunilor Europei, mai ales în cele din care lipseau mari comunități urbane. Într-o regiune romană, precum Gallia, nici o sărbătoare importantă închinată sfinților nu era completă fără festinul elocinței latine, citită cu glas tare din textele latine. Situația s-a prelungit pînă în zilele lui Alcuin. La Ponthieu, *Viața Sfîntului Richarius* (Sfîntul Riquier), o scriere lungă și prolixă, era citită în fața audienței cu ocazia sărbătorii sfîntului încă de pe vremea regelui Dagobert. În fiecare an, frazele latine scâldau auditoriul needucat în versiunea sacră, translucidă a propriei limbi „rustice”. Lectura publică le facilita contactul preeminent nonverbal, dar intens, cu un univers saturat de figuri legendare și hierofanii. Prea puține se schimbaseră din timpurile lui Grigore de Tours, cînd marea Bazilică a Sfîntului Martin răsuna de lectura textelor latine. Lecturile anunțau tămăduiri miraculoase; ele erau întîmpinate cu țipete de către posedăți, iar ascultătorii le considerau încărcate de aluzii premonitorii privitoare la soarta proprie.

Clerul însuși a ajuns să-și dorească texte mai îngrijite, de care putea să se mîndrească. Lumea se dilatase, iar *Viețile* sfinților destinate consumului strict local deveniseră insuficiente. Dacă textele latine urmau să tranșească granițele regionale, ele trebuiau să fie redactate într-o gramatică „corectată”, unitară. Mai trebuiau de asemenea să fie citite „corect” în public, cu o pronunție uniformă. Prin aceasta Alcuin înțelegea noua pronunție a latinei „clasice”, care se dezvoltase în Insulele Britanice într-o izolare cvasitotală față de limba latină ca limbă vie. Era o latină stabilă, pură și invariabilă pentru că era o limbă moartă, cu o gramatică fixă și o pronunție fundamental diferită idiomului vorbit de „rusticii” Galliei. În noua latină „corectă”, fiecărei unități ortografice îi corespundea un fonem distinct: într-o lume în care *directum* se pronunța de obicei *dreit* (actualul *droit*), iar *monasterium* ca *moustier*, o asemenea regulă de pronunție a transformat latina corect pronunțată într-un jargon practic incomprehensibil.

Pentru locuitorii multor regiuni romanice ale Imperiului franc, lecturile publice în pronunția „corectată” au făcut latina serviciului

divin la fel de inaccesibilă cum fusese dintotdeauna pentru locuitorii Irlandei, Britanniei și ai ținuturilor germanice. Era o limbă străină lor, iar limba lor era străină de ea. În anul 813, un conciliu episcopal reunit la Tours a luat pentru prima dată decizia ca omiliile – predicile alese ale precursorilor ecleziastici cum era Cezar de Arles – să fie citite în latină, dar că totodată trebuiau traduse de preot *in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam*: „în limba romanilor rustici sau în germană (Deutsch)”¹⁸. Enunțurile în limba latină necesitau traducere: nu era de ajuns ca ele să fie simplificate. „Legea creștină” devenise universală în Imperiul lui Carol cel Mare într-un moment când nucleul ei latin era pe punctul să devină universal inaccesibil, cu excepția unei minorități restrânse de cititori calificați. În prăpastia ce se deschisese acum în toată Europa între limba latină și masa „poporului creștin”, vocea „predicatorului” se arăta mai necesară ca oricând. Numai un traducător și pedagog ca „predicatorul” putea transmite semnificația corectă a legii creștine ce se ocultase în forma sa latină.

Noua stare de lucruri nu s-a ivit din senin. Ea a fost modelată continuu de-a lungul timpului de variațiile locale și de destinul foarte diferit al unor clase diverse. Numeroși laici din clasele superioare au continuat să cultive binomul propriu perioadei romane târzii dintre putere și înalta cultură. De asemenea, nobilimii france nu-i plăcea să fie percepută ca fiind angajată în activitatea de transcriere și amendare a textelor. Scrisorile lui Seneca, de exemplu, fuseseră copiate de Ragambertus, un *laicus barbatus*, „deși nevrednic, mirean cu barbă și toate cele”. Pentru doamna Dhuoda, care-și povățuia într-o scrisoare fiul aflat în drum spre curte, Dumnezeu putea fi încă „găsit în cărți”. Caracteristica cea mai pregnantă a perioadei nu se regăsește în deriva latinei în afara cîmpului de acces al „poporului creștin” în ansamblul său, ci în accentul pus de înaltul cler reformat pe comunicarea prin orice mijloace lingvistice disponibile. Limba latină a fost suplinită de dinamismul unei elite decisă să împămîntenească legea divină în căminul fiecărui creștin botezat.

Demersul ei a găsit susținere în practicile noului mare Imperiu în care trăiau. Pe toată perioada domniei sale, Carol a căutat să impună jurăminte de loialitate unor pături tot mai largi ale populației. Era o politică agresivă, care-i făcea automat pasibili pe cei care prestaseră un asemenea jurământ, în caz de nerespectare, de pedepse necruțătoare pentru „trădare”. Jurămintele erau astfel concepute, încît nimeni nu putea pretinde ulterior că și le asumase în necunoștință de cauză: prin jurământ fiecare individ se angaja

cu toată voința mea și înțelegerea cu care m-a înzestrat Dumnezeu¹⁹.

Clerul a fost îndemnat să adopte o politică similară față de enoriași. Un caz concludent este cel al unui episcop din apropiere de Aachen, Ghaerbald de Liège (785-809). Ghaerbald patrona un peisaj creștin, ce-și merita deja epitetul de „medieval” și care nu se mai caracteriza printr-o rețea răsfirată de locuri sacre de adunare, unde se reunea populația dispersată cu prilejul marilor sărbători. În Liège și în multe regiuni din Franția, satele, cimitirele și bisericile au ajuns să formeze o entitate bine sudată, marcată de sunetul clopotelor. Acesta nu mai semnaliza o oază de sacru în mijlocul larmei profane încărcate de violență, ca mai înainte în Irlanda. Trase la ore fixe, determinate de rînduiala slujbelor, clopotele impuneau ritmul creștin diurn pentru întreaga comunitate.

Legislația regală impusese progresiv obligativitatea dijmei : o modalitate printre altele dintr-un sistem revitalizat de colectare a rentei, a serviciilor și impozitelor de la țărani. Ghaerbald a solicitat clerului nu numai să-și instruiască congregațiile, cît și să păstreze o evidență scriptică a plătitorilor de dijmă. Pentru a putea arăta față de Biserică loialitatea ireproșabilă a supușilor credincioși, era important ca ei să înțeleagă mai bine o credință ce le oferea servicii a căror contravaloare urmau să o achite periodic. Toți creștinii trebuiau să fie pe deplin conștienți de natura jurămintelor lor de botez și de măsura în care ele îi legau de Dumnezeu și de Biserica Lui. În fapt, aceasta însemna că nașii fiecărui copil garantau pentru finul lor, trebuind să învețe pe de rost și să repete Crezul și Tatăl Nostru în numele copilului. Nașii se adunau în jurul preotului sau al episcopului, ținînd finul cu brațul drept sau, în cazul copiilor mai mari, cu fiecare copil postat pe piciorul drept al nașului sau nașei²⁰.

Impunerea cu forța a botezului fără o minimă tentativă de îndoc-trinare – vezi cazul saxonilor și avarilor – a șocat personaje de genul lui Alcuin. Avarii nu se asemanau celorlalți convertiți din vechime, descriși în *Faptele Apostolilor*, precum centurionul Cornelius. Un centurion roman – sublinia Alcuin – primise o educație liberală ; el era așadar în stare să înțeleagă învățăturile Apostolului Petru, neexistînd nici un impediment în a fi botezat imediat. Nu același lucru se putea spune despre avarii din jurul Vienei – „un neam sălbatic și lipsit de judecată, de bună seamă prea puțin iubitor de învățătură”²¹. Lor trebuia să li se permită măcar un răgaz simbolic de patruzeci de zile pentru inițierea creștină. Episcopii Saxoniei – obiecta el – fuseseră constrînși să „colecteze zeciuiala” înainte de a apuca să „propovăduiască Evanghelia”²².

Pentru Carol, botezul și plata dijmei reprezentau forme de loialitate. Cu cît erau impuse mai repede la frontieră, cu atît mai bine. În Franția însă el lua aceste probleme în serios. În 802/806, Ghaerbald a primit o scrisoare din Aachen :

Erau alături de noi, la Bobotează, o mulțime de oameni doritori să ridice [ca protectori] prunci deasupra sfintei cristelnițe la botez. Am poruncit ca fiecare om în parte să fie cercetat îndeaproape și iscodit dacă știe pe dinafară Tatăl Nostru și Crezul. Mulți nu puteau rosti nici unul dintre cele două texte. Le-am poruncit să se dea înapoi... au fost îndeajuns de umiliți²³.

Foarte probabil că au fost. Cu ingeniozitatea caracteristică, Carol și sfetnicii lui rechiziționaseră obiceiul nescris, larg răspîndit, prin care un protector „ridica” la botez copilul din cristelniță : o practică preponderent profană prin care familiile își căutau posibili protectori sau aliați, făcîndu-i părtași ca „părinți asociați” la botezul copiilor lor. Era un aranjament ingenios, ce demonstra abilitatea generațiilor postromane de a atribui ritualurilor creștine propria lor semnificație „vernaculară” și de a le aservi unor noi necesități sociale. Carol și clerul au confiscat această practică, transformînd în premieră protectorii în „nași” în accepțiunea actuală. Nașii au fost asimilați slujbei de botez, revenindu-le rolul de garanți deplin conștienți ai jurămîntului de credință al copilului în fața lui Dumnezeu.

Iar în teritoriile recent anexate ale Germaniei chiar era nevoie de loialitate. Vechii zei continuau să rămînă alternative permanente. Jurămintele de botez transcrise în varietăți ale germanei vechi conțineau o listă de abjurări specifice :

și mă dezic de toate făcăturile și cuvintele diavolești: Thunor, Wodan, Saxnot și toate făpturile necurate care-i însoțesc²⁴.

Precum *lingua Romana rustica*, „franceza”, *lingua Thiotisca*, „germana” era o denumire premeditat generală care nu presupunea percepția clară a unor limbi „naționale” specifice. Ele nici nu se bucurau de altfel de o apreciere în sine. Germana rămăsese – în exprimarea unui erudit – „o maimuță” în comparație cu splendidul „păun” al limbii latine. Dar regina din Saba, se grăbea el să adauge, îi oferise regelui Solomon atît „păuni”, cît și „maimuțe” : la nevoie, legea creștină putea fi comunicată în ambele limbi. „Franceza” și „germana” au pătruns în conștiința publică datorită eforturilor unei generații de intermediari plini de zel, conduși de un om obsedat de loialitate, așa cum trebuia să fie orice politician din Evul Mediu timpuriu. Limbile vernaculare

formau ultima verigă dintr-un uriaș lanț ierarhic ce transmitea același mesaj, de la Dumnezeu, prin Carol către cler, iar astfel către toți creștinii din Imperiu²⁵.

Avem de-a face aici cu un grup de indivizi neobișnuit de hotărâți. Prin scrierile lor, mulți se înfățișau ca primii tehnocrați ai Europei. Ei cunoșteau intim legea creștină în deplinătatea ei grandioasă și știau cum să conducă poporul creștin pentru a-i îndeplini obiectivele. Când se loveau de opoziție, nu ezitau s-o descalifice fără drept de apel ca fiind ignorantă.

Să examinăm un exemplu extrem, de mai târziu. Agobard a devenit arhiepiscop de Lyon în anul 816, revenindu-i de asemenea funcția de guvernator imperial. Născut în Spania și instruit la Aachen, Agobard avea prea puțină îngăduință pentru obiceiurile locale. I s-a spus că în Burgundia se înrădăcinase credința că anumite persoane aveau puterea să aducă grindina peste câmpurile vecinilor și că ele se înrudeau cu o seminție din „Magonia”, care descindea în bărci din nori, pentru a lua recoltele și a le duce în țara sa îndepărtată. Probabil, o versiune aeriană a credinței irlandeze în „Tărîmul celălalt” care persistase în Gallia din vremurile celtice²⁶.

Agobard nu s-a lăsat impresionat și a intervenit în favoarea a patru nefericiți care fuseseră aduși înaintea sa și riscau să fie lapidați ca locuitori prăbușiți pe pământ ai Magoniei. Dintre toate suferințele amare pe care le îndura în Burgundia, nu avea să-și piardă timpul tocmai cu aceasta. Verdictul prin care Agobard își argumentează în termeni fără echivoc respingerea cazului lasă să se întrevadă o mutație imperceptibilă, dar semnificativă, în atitudinea față de supranatural. Anterior, se considerase ca de la sine înțeles că demonii controlau straturile inferioare ale văzduhului și că persoanele malefice se aliau adesea cu demonii în scopuri necurate. Dimpotrivă, bunii creștini se fereau să aibă de-a face cu împărăția paralelă a tenebrelor, a cărei putere se resimțea din plin în lumea fizică prin tunete și grindina ce se abătea ca o seceră asupra viilor. Fără doar și poate, sfinții erau ridicați de Dumnezeu pentru a ține piept, în ținutul lor, unei împărății vrăjmașe foarte active pe care o înfruntau în numele puterii infinit superioare a lui Cristos. Oricum, ea rămînea totuși o prezență de temut.

Agobard a spulberat însă în mare măsură mitul împărăției vrăjmașe. „Legea creștină”, prezentată de Agobard într-o serie de citate din Vechiul Testament, dovedea că toată puterea lumii supranaturale îl avea ca unică sursă pe Dumnezeu. Nici o ființă umană nu putea înrîuri

vremea. Fără permisiunea lui Dumnezeu, nici măcar demonii nu aveau putere să facă rău omenirii. Firește, ei existau, dar relatările despre activitățile demonice în Burgundia se cuveneau a fi ignorate fără prea multe rețineri. Se presupunea doar că ar fi fost activi, iar o asemenea convingere constituia, în opinia sa, o iluzie populară, ce dovedea că prostimea nu depășea condiția de „pseudocredincioși” ; fiindcă „neghiobia [era] un factor esențial al lipsei de credință”. Confruntat cu practici religioase pe care le dezaproba, Agobard s-a mulțumit să afirme că Diavolul îi ispitea mai ușor pe

cei asupra cărora crede că are cei mai mari sorți de izbândă, din pricina slabei lor credințe și lipsei de judecată, fetișcane, băieți necopți și oameni cu minte puțină²⁷.

Pentru Agobard, aplicarea „legii creștine” universale în retrograda Burgundie presupunea nu numai legitimitatea exclusivă a religiei creștine și faptul că dispunea de o putere supranaturală ce o surclasa pe cea a rivalilor ei : mai mult, în exponenții autorizați ai creștinismului, acesta și superioritatea culturală se însoțeau natural.

Agobard nu reprezenta o figură singulară prin atitudinea sa de vehementă repudiare a practicilor populare. În strădaniile ei de a reinstitui moștenirea creștină zdruncinată de secolul anterior și de a eradica aberațiile cultice ce se insinuasera în sînul Bisericii, generația ecleziastică precedentă din preajma lui Carol cel Mare demonstrase deja că avea multe lucruri în comun cu iconoclaștii Bizanțului. Teodulf, viitorul episcop de Orléans (798-818), era un tipic reprezentant al noii stări de spirit. După cum am văzut, în anul 793 el a fost însărcinat să întocmească o dare de seamă asupra cultului imaginilor, sub forma denunțării detaliate a *Actelor* Conciliului iconodul de la Niceea din anul 787. Manuscrisul dării de seamă, ce i-a fost citit monarhului franc, conține încă valoroasa mărturie a consimțămîntului împăratului și poartă numele de *Libri Carolini*. Nu era foarte cunoscut la vremea lui : Carol a sfîrșit prin a-l considera un document prea radical pentru a fi pus în circulație. Cu toate acestea – și parțial pentru că era un document semisecret –, el condensa cu o neobișnuită vehemență ideile împărtășite de Teodulf și confracții săi. Conceput cu bună știință în chip de caricatură a poziției bizantine, tratamentul rezervat de Teodulf convingerilor religioase ale creștinilor răsăriteni dezvăluie, cu claritatea unei autoparodii, contururile bine definite ale unei creștinătăți latine distincte²⁸.

În viziunea lui, Dumnezeu era un suveran îndepărtat, strict separat de creaturile Sale. Raportul lui Dumnezeu față de creația Lui se definea

prin prisma relației „unui stăpîn față de supușii săi”. („*Optime*”, „Excelentă idee ! ” suna comentariul lui Carol în legătură cu formularea lui Teodulf²⁹.) Singură voința divină unea abisul dintre Dumnezeu și om. Nici vorbă de fluxul de simboluri vizuale care să lege vizibilul de invizibil într-un continuum aparent indisolubil, cum le plăcea să creadă gînditorilor greci de felul lui Dionisie Areopagitul și Ioan Damaschinul. Dumnezeu se revela prin poruncile Sale, iar legea Lui era darul cel mai de preț oferit omenirii. El se arătase extrem de parcimonios cu simbolurile vizuale ale voinței Lui : oferise poporului Său un număr limitat de semne palpabile incontestabile prin care i se revelase și prin care acesta putea intra în legătură cu El. Poporului lui Israel îi dăruise Legea și Chivotul Legămîntului. „Învăluit de strălucirea tainelor copleșitoare și fără seamăn”, Chivotul era un artefact unic. Cînd l-a făurit, iscusitul Bețaleel, „însuflețit de Duhul Sfînt”, nu dăduse ascultare propriei sale imaginații vizuale, ci urmasse întru totul porunca Domnului, plămîind o operă de artă neimpietată de arbitrariul care caracteriza toate celelalte forme de creație artistică. Icoanele lucrate în atelierele Constantinopolului nu puteau emite pretenția să se asemeze mărețului Chivot³⁰.

În circumstanțe normale, creația artistică umană însemna angajarea într-un joc al fanteziei, o descindere într-un univers propriu de reprezentări vizuale pur umane. Nimic nu garanta în sine „sacralitatea” icoanei. Icoanele erau tributare indeterminării înfricoșătoare a oricărei activități profane. În absența unei specificații scrise, icoana Fecioarei putea la fel de bine să reprezinte portretul oricărei femei frumoase și maiestuoase – poate chiar imaginea Venerei³¹. Imaginile zugrăvite nu aveau așadar ce căuta printre *res sacratae*, puținele lucruri sacre, create din voința explicită a Domnului. Rugăciunile de sfințire de la Mesă ; textul Scripturilor ; Chivotul Legămîntului în vechiul Israel : toate acestea erau lucruri cu adevărat sfînte, ținute la distanță de simpla voință umană și ocrotite de preaputernica voință divină. Cînd și-a construit o mică și splendidă capelă la Saint Germigny-des-Prés, lîngă Orléans, Teodulf a așezat Chivotul Legămîntului în mozaicul absidei, deasupra altarului. Într-un loc rezervat „celor sfînte” puteau fi expuse numai obiectele asupra cărora nu plana nici un dubiu că fuseseră oferite de Dumnezeu poporului Său, prin porunca Sa explicită.

De bună seamă, somptuozitatea nu era refuzată lăcașurilor sfînte. Ambasadorii franci aflați în vizită în Constantinopol au relatat că întîlniseră multe biserici în paragină, fără acoperișuri și fără a se lua grijă la lumini. Veneau dintr-o lume cu sanctuare impunătoare, așa că

s-au grăbit să se arate șocați că o societate care dedica atîta atenție picturilor nu se preocupa mai mult de starea lăcașurilor sfinte. Dar splendoarea unei biserici ca cea a Sfîntului Martin de Tours era disociată cu grijă, în mintea lor, de fragilității ei constructori umani. Grandoarea unui altar corespundea proiecției în lumea vizibilă a unei lumi aflată dincolo de voința umană, iar exemplul cel mai elocvent îl constituia Mesa, un ritual consfințit de Dumnezeu și oficiat cu un fast amețitor în regatul franc. La fel mormintele sfinților, căci ele adăposteau „prezențele” autentice ale oamenilor sacri. Miracolele demonstau că mormintele asociate unor trupuri umane concrete păreau să fie lăcașurile favorite pe pămînt ale sfinților din Paradis.

Altarele și relicvariile lumii lui Teodulf se exprimau cu o opulență grăitoare. Strălucirea lor nepămîntească dezvăluia că „stăpînii” – sfinții – se aflau „înlăuntrul” lor. Fără îndoială, înaintea acestor obiecte credincioșii trebuiau să se închine cu o reverență înfiorată – așa cum Grigore de Tours o făcuse cu exact două secole înainte. Avînd asemenea morminte la îndemînă, nu mai era nevoie ca imaginația umană să se avînte în jocuri primejdioase. În Bizanț, credincioșii își aținteau privirile asupra unei icoane, amplasate deseori în ambientul profan al locuințelor particulare, într-o încercare zadarnică – considera Teodulf – de a capta dintr-o asemănare arbitrară, zugerăvită pe o fragilă bucată de lemn, vasta plenitudine a „prezenței” sfinților. Era mai bine să te duci la biserică și să îngenunchezi în fața unui mormînt consacrat.

Tradițiile artistice asociate de Teodulf cu sacrul indică, cel puțin în Nord, o tendință de distanțare față de chipul uman. Siluete umane impozante pot fi încă zărite pe pereții bisericilor din întregul Occident, de la Roma pînă la Wearmouth și la sanctuarul Sfîntului Brigid din Kildare. Ele serveau drept „cărți pentru neinstruiți” și jucau un rol crucial în comunicare, fiindcă reaminteau majorității populației povestirile biblice pe care numai cei cultivați le puteau citi în original. Erau simple *aide-mémoire*, necesare, dar nu „sfinte”.

În orice caz, reprezentarea realistă era cu totul marginală obiectivului principal al artiștilor nordici. Arta supremă din Nord nu se arăta preocupată să surprindă „via” asemănare a ființei umane, precum o făcea tradiția clasică a reprezentării umane ce supraviețuise intactă în Bizanț. Culmea măiestriei se vădea în creația bijutierului, și nu în portretul pictorului, pentru că iscusința miraculoasă a unui artizan consta în transformarea bogăției brute – pietre prețioase, fragmente prețioase de aur și argint (adesea amputate fără menajamente din obiecte antice

sau sub forma monedelor rezultate din tribut) – în simboluri condensate ale puterii. Astfel se explică rafinamentul superbelor broșe, cingătorilor, armelor ornamentate și a altor accesorii regale prin care regii și nobilii Irlandei, Britanniei și Franciei își acopereau propria persoană cu impresionante simboluri ale statutului lor.

Artistul religios a dus și mai departe procesul de transformare. Scribii *Cărții din Kells* și artizanii splendidelor coroane votive, crucilor și raclelor cu relicve din Gallia și Spania nu erau preocupați să surprindă o „asemănare”. Misiunea lor era să dea o nouă viață materiei „moarte”, asociată bogăției și puterii profane a marilor ctitori – coloranți de preț, pieile nenumăratelor cirezi, aur și și pietre prețioase – făurind din ele obiecte a căror suprafață strălucitoare, meșteșugit lucrată, sta mărturie că se transfiguraseră, abandonându-și natura mundană pentru o sacralitate supramundană. Plăsmuirea de imagini juca doar un rol minor în solemnă prelucrare a bogăției brute.

Mai presus de orice, lumea religioasă a lui Teodulf era dominată de cuvântul scris. Copiate și transmise cu grijă de-a lungul secolelor, Sfintele Scripturi întruchipau unica manifestare a voinței Domnului. Precum Chivotul Legământului în vechiul Israel, Scripturile constituiau o prezență vibrantă : ele concentrau în cuvinte latine suma legii divine adresată poporului lui Dumnezeu. Transmiterea Scripturilor prin transcriere riguroasă, deslușirea înțelesului lor, iar apoi explicarea semnificației „poporului creștin” la orice nivel, toate se arătau necesare : iată arta supremă, căci ea forma temelia păstoririi sufletelor. Era o artă perenă. Moise își revelase învățăturile poporului lui Israel nu prin

picturi, ci prin cuvântul scris... nicăieri nu stă scris despre el că „A luat picturi”, ci „Moise a luat cartea... și a citit-o în fața poporului”³².

Teodulf și confrății săi au așezat figura cititorului fervent în vârful culturii lor religioase. În centrul plin de pace al culturii clericale latine se afla o carte sfântă – în exprimarea unui poem contemporan irlandez despre mănăstirea ideală, călugării puteau fi siguri că vor găsi acolo :

lumînări strălucitoare
deasupra dalbelor Scripturi sfinte³³.

Tradiția absorbției meditative a Bibliei, învăluită de aura nedefinită a extazului mistic, se pierdea în timp cu peste patru secole în urmă – de la Teodulf prin Beda și Grigore cel Mare – pînă la Vivarium-ul lui Casiodor și, mai departe, pînă la erudiția tihnită a intelectualilor din

epoca lui Augustin. Se schimbase însă statutul cărții latine, care devenise un univers în sine, o prezență singulară, izolată maiestuos în mijlocul bolboroselii străine a limbilor noi. Înțelegerea Scripturilor și explicarea conținutului lor „poporului iubitor de Cristos” se dovedea o acțiune cu atât mai necesară. Teodulf se arăta șocat că omologii săi creștini din Răsărit păreau să ignore pericolele și oportunitățile situației. Un întreg „popor creștin” avea nevoie de *cuvintele Legii*, iar grecii aleseseră cu o trufie ușuratică calea mai „ușoară” oferindu-le oițelor lor surogatul unor „banale picturi” :

Voi, care susțineți că ați păstrat puritatea credinței cu ajutorul imaginilor, n-aveți decît să vă ardeți tămîia înaintea lor. Noi vom continua să cercetăm pe mai departe cu rîvnă poruncile Domnului în cărțile – *codices* – Legii Sale³⁴.

În spatele tonului disprețuitor mimat de Teodulf se ascundea o mare spaimă. Cultul creștin incorect ar fi putut eroda hotarul dintre sacru și profan, abia ridicat cu eforturi considerabile în vremea din urmă în Occidentul latin. Pregnantul contrast dintre lumea obiectelor profane și un mic număr de „lucruri sfinte”, în jurul cărora se grupau membrii clerului ca intermediari și interpreți privilegiați, forma baza argumentelor lui Teodulf, justificînd atitudinea sa deliberat scandalizată față de Bizanț, o societate unde mult prea multe lucruri erau considerate sfinte. Ceea ce un bizantin ar fi perceput în tradiția lui Ioan Damaschinul ca semn că grația divină impregnase întreaga creație cu o sacralitate generalizată, îi apărea lui Teodulf drept o periculoasă desființare a graniței dintre sacru și profan. Creștinii bizantini ridicau simple picturi la rangul deținut de mormintele vibrante ale sfinților. Referindu-se la conducătorii lor, bizantinii păreau de asemenea să șteargă diferența dintre uman și divin. Împărații bizantini pretindeau că sunt „colegi”, „co-împărați” ai lui Cristos. Petițiile adresate împăratului de către fețele bisericești cutezau să vorbească de „urechea divină”. Teodulf vedea aici marca unei creștinătăți care nu reușise să se debaraseze de greaua povară a grandiosului său trecut păgîn³⁵.

Dimpotrivă, Imperiul lui Carol separase sacrul de profan, iar trecutului precreștin nu i se permitea să interfereze amenințător cu prezentul creștin. Fiecare își avea locul său bine destinat ; mai mult, fiecare se bucura, după cum vom vedea, de o anumită libertate binefăcătoare în raport cu celălalt. Condamnați de Teodulf la un umil statut profan, artiștii latini nu au fost nevoiți de a întreprinde eforturile pictorilor de icoane de mai tîrziu să surprindă asemănarea fidelă cu figurile sfinte, să

imortalizeze cu penelul o viziune încremenită, conservată din vremuri imemorale de tradiția ortodoxă. Erau liberi să-și modifice concepțiile. Analog, francezii, italienii și spaniolii erau liberi să evolueze nestîneniți, o dată scăpați de sub controlul latinei sortită de acum înainte la condiția de limbă perfectă, dar definitiv moartă. Cu condiția să rămînă complet profan, trecutul precreștin putea de asemenea să flancheze prezentul creștin, iar dacă se detașau în egală măsură de sacralitatea sublimă, adevărată, a „legii creștine” și de sacralitatea sumbră, negativă, a practicilor păgîne, cultele ancestrale ale Europei Occidentale puteau la rîndul lor supraviețui în tenacea cultură vernaculară a societății „laice” creștine. Asupra acestei dezvoltări ne vom concentra în capitolul ce urmează.

In Geår Dagum :
„În vremurile de odinioară” –
Creştinătatea nordică şi trecutul ei

Între 820 şi 830, Dorestad a fost cel mai mare port din vestul Europei. În timpul domniei urmaşului lui Carol, Ludovic cel Pios (814-840), patru milioane şi jumătate de monede de argint au fost bătute în imprimeria sa. Ele înfăţişau o cruce aşezată în centrul faţadei unui templu clasic şi purtau inscripţia *Religio Christiana*. La capătul sudic al rutelor comerciale ce străbăteau Marea Nordului pînă în Atlanticul de Nord se găsea un Imperiu creştin în chip ostentativ. Dincolo de Dorestad şi Frisia se întindeau ţinuturile păgîne, caracterizate de domnii instabile. În Danemarca, de-a lungul fiordurilor Norvegiei şi în depresiunile din sudul Suediei, regi mărunţi se înălţau şi se prăbuşeau în funcţie de capacitatea lor de a obţine acces la resurse, prin comerţ şi acţiuni de pradă pe apele Atlanticului de Nord şi ale Mării Baltice.

Hedeby în Danemarca şi Birka (Björkö) din sudul Suediei erau asemenea Dorestadului din nord. Ele erau adevărate centre comerciale, împrejmuite de şanţuri fortificate. Negustori creştini şi, mai târziu, chiar musulmani erau încurajaţi să le viziteze şi să aducă cu ei rîvnitele daruri ale Sudului într-o societate extrem de competitivă şi adaptabilă, compusă din mici grupuri de agricultori transformaţi în războinici şi navigatori.

Normanzii – „oamenii Nordului” –, aşa cum erau numiţi diverşii locuitori ai Scandinaviei de către franci, rămăseseră cu înverşunare fideli zeilor lor. Numai zeii puteau conferi celor care-i venerau forţa supranaturală şi norocul care asigurau indivizilor şi grupurilor superioritatea în competiţia cu numeroşii lor rivali. Solidităţii imperiale a monedei „religiei creştine” din Dorestad îi corespundeau în Danemarca mii de amulete de aur închinete sanctualelor sau purtate ca talismane

pentru a spori norocul magic al căpeteniilor pline de succes. Printre mărfurile prețuite în Scandinavia se numărau, așa cum e de așteptat, săbiile france de înaltă calitate. Dar lor le puteau urma și mărfuri mai puțin bogate, percepute ca sursă exotică de putere spirituală. Cristos – zeul franc – putea găsi mușterii, dar numai dacă avea să se ridice la înălțimea așteptărilor asprilor războinici. Șansele de viitor nu arătau deloc rău. Mînerul unei săbii france, descoperită în Suedia, conținea un verset din Psalmi :

Binecuvîntat este Domnul, Dumnezeuul meu, Cel ce învață mîinile mele la luptă și degetele mele la război (*Psalmii* 143, 1)¹.

În ce privește războiul, un subiect încărcat cu o seriozitate cu adevărat religioasă, francii și oamenii Nordului gîndeau la fel : cuvintele sfinte – psalmii în latină și runele ezoterice – relevau că zeii gravitau în jurul brațului luptătorului pentru a spori eficacitatea armelor unui războinic.

Scandinavia propriu-zisă se compunea dintr-un șir de așezări de coastă cuprinse între Marea Nordului – înconjurată de regate creștine – și un vast ținut interior care se întindea pînă la cercul polar, iar în Est pînă la marginea zonei forestiere siberiene. Era o lume de vînători și păstori, de laponi și finlandezi, ale căror ritualuri șamanice, practicate în costume de animale, sugerau o frontieră deschisă între lumea umană și cea animală, între universul spiritelor și cel al oamenilor.

Unele practici șamanice fuseseră adoptate de oamenii Nordului, astfel încît observatorii din îndepărtatul Sud creștin au putut lua contact cu sistemul de credințe și ritualuri inițial asociate Siberiei. Tocmai misionarilor ajunși pînă la Birka, familiarizați cu practica deghizării în costume de animale, li s-au adresat învățații carolingieni, în scopul actualizării *Etimologiilor* lui Isidor de Sevilla cu informații referitoare la oamenii cu cap de cîine ce trăiau la capătul depărtat al lumii².

În secolele al IX-lea și al X-lea, Atlanticul de Nord a devenit ceea ce Germania și extremitatea sudică a Mării Nordului fuseseră în secolele anterioare : un nou și nemărginit „spațiu intermediar”, în care creștinii se întâlneau cu păgînii. Dimensiunile sale striveau ținuturile creștine ale Europei Occidentale. Se întindea departe către sud-est, de-a lungul Mării Baltice și pe cursul inferior al rețelei fluviale a Rusiei actuale pînă la Kiev pe Nipru, și departe către nord-vest, prin Islanda și Groenlanda pînă în „Vinlanda” și Anse-les-Meadows de pe coasta din Newfoundland.

Pînă în jurul anului 1000 d.Cr., „spațiul intermediar” s-a închis, iar creștinismul a ajuns să predomină și în regiunea Atlanticului de Nord. O explicație foarte succintă : raidurile vikingilor de la sfîrșitul secolului al IX-lea au produs mari daune în Irlanda și Anglia și au distrus efectiv unitatea semeșului Imperiu creștin al lui Carol cel Mare și Ludovic. Dar „vikingul” era un rege „întreprinzător” pe picior de război, pe *vik*, în căutare de tribut și prestigiu, la fel ca regii Britanniei saxone de odinioară sau chiar ca și Clovis și Carol Martel. Scandinavia a fost la scurt timp invadată de bunuri creștine, de sclavi creștini și idei creștine. O lume izolată pînă atunci prin apele mării de Europa Occidentală s-a trezit absorbită inexorabil în structurile sociale și politice ale Sudului creștin, tocmai datorită succesului prin care flotele vikinge au ajuns să străbată Atlanticul de Nord, legînd Dublinul de Islanda și Marea Baltică de Kiev.

Cînd au adoptat creștinismul, nordicii au preferat să-și aducă aminte că procesul s-a desfășurat în termenii fixați de ei. În anul 987, coloniștii scandinavi din Kiev – cunoscuți în exterior sub numele de *Rus*’ (denumire acceptată în cele din urmă chiar de ei înșiși) – s-au decis să adopte creștinismul Bizanțului, dar nu înainte de a însărcina diverși emisari cu misiunea de a culege informații despre catolicismul apusean și despre Islam. În anul 1000, la adunarea anuală din Thingvellir, fermierii islandezi au votat pentru adoptarea unei „legi creștine” unice, pentru a evita consecințele negative ale divizării prelungite între familiile păgîne și cele creștine.

În cele din urmă, creștinismul s-a răspîndit pînă în cele mai îndepărtate colțuri ale Atlanticului de Nord. Cruci creștine marcau locul de veci al unui aventurier scandinav din Groenlanda, ucis de eschimoși pe țărmul Labradorului :

„Krossanes să îi fie numele de acum și pentru totdeauna” [spuse el].
Căci Groenlanda era în acea vreme creștină³.

Inscripția funerară runică a căpeteniei Ulvljot, ridicată la vest de Trondheim în anul 1008, îi consemna decesul datînd-o de la sosirea noii religii :

De douăsprezece ierni era creștinismul în Norvegia⁴.

Chiar și în îndepărtatul Nord, *Kristintumr*, „creștinismul”, un cuvînt născocit în Anglia saxonă și adoptat apoi în Norvegia, se stabilise temeinic.

Anul 1000 d.Cr. ne duce departe de lumea antică, aflîndu-se la o distanță egală în timp atît față de momentul 1520, cînd conchistadorii spanioli au întîlnit pentru prima dată marile orașe-temple din Mexic și Peru, cît și față de abdicarea lui Romulus Augustulus. Totuși, această ultimă închidere a „spațiului intermediar” din Europa nord-atlantică evidențiază pregnant procesele și atitudinile ce particularizaseră creștinătatea occidentală non-mediteraneană în ansamblul ei de-a lungul secolelor anterioare.

Pentru început, distanțe fizice enorme și diferențe de mentalitate de neînlăturat separau diversele puncte ale regiunii nord-atlantice. În 826, Harald Klak, un rege danez exilat, a venit în Sud pentru a primi botezul, gîndind să se întoarcă apoi sprijinit de franci cu ajutorul cărora spera să-și impună autoritatea printre căpeteniile rivale. Însuși împăratul Ludovic și-a asumat rolul de naș. Harald a fost adus la palatul din Ingelheim, unde frescele sălii principale sugerau imensa încredere a francilor că Imperiul lor reprezenta apogeul istoriei creștine. Întemeietorii imperiilor păgîne – Alexandru cel Mare și vechii romani – erau plasați în fundul sălii. Lîngă absidă, unde stătea Ludovic alături de regele vasal proaspăt botezat, se aflau împărații epocii mai înaintate, plină de glorie – împărați „adevărați”, *recte* creștini, atît romani, cît și franci. Constantin și Teodosiu I se găseau față în față cu egalii lor, Carol Martel, înfățișat înfrîngîndu-i pe frisoni, și Carol, în timp ce „atrăgea saxonii către legile sale [creștine]”. Înevîmîntat într-o mantie purpurie, Harald Klak urma să li se alătore și să instaureze în Danemarca o monarhie mai autoritară, susținută de bogăția și creștinismul francilor⁵.

Ceea ce părea posibil la Ingelheim nu era totuși nici pe departe viabil în Danemarca și în sudul Suediei. Harald Klak a eșuat lamentabil chiar de la începutul tentativei sale : regii atotputernici nu erau bineveniți în Danemarca. Anskar, un călugăr din Corbie care se alăturase inițial suitei lui Harald, a fost înscăunat mai tîrziu episcop de Hamburg și Bremen. El a vizitat Birka în anii 830 și 852 și a beneficiat pînă la moartea sa, în anul 865, de o împuternicire la fel de generoasă de a evangheliza Nordul, ca cea deținută odinioară de Bonifaciu în Germania. Departe de armatele france, Anskar nu a jucat rolul consolidatorului stăpîn pe sine al unor volatile angajamente anterioare față de creștinism, cu care se identificase Bonifaciu. Pentru căpeteniile pe care le-a vizitat, el a rămas o figură lipsită de importanță. Certitudinile continentului imperial nu funcționau la marginea Mării Baltice. Într-o vreme cînd Agobard din Lyon putea invoca suveranitatea unică a lui Dumnezeu pentru a combate iluziile populare din Burgundia, Anskar se confrunta

cu o societate relativ dispusă să îl accepte pe Cristos – dar numai ca zeu printre mulți alții și sub rezerva faptului ca formele tradiționale de divinație să-I confirme utilitatea. Iată un exemplu : un grup de suedezi, ajunși la ananghie în cursul unei expediții de jaf în Curlanda, și-a examinat opțiunile :

„Dumnezeul creștinilor îi sprijină adesea pe cei care-și înalță glasul către El [au spus ei]... Să vedem dacă El ne va sări în ajutor”. Prin urmare, s-a tras la sorți și au aflat că Cristos era dispus să îi ajute.

Mai târziu au aflat de la negustorii creștini că un post de patruzeci de zile fără carne trecea drept o formă convenabilă de recunoștință pentru ajutorul primit de la Cristos :

După aceea, mulți... s-au pornit să se țină de posturile practicate de creștini și de milostenii... fiindcă au aflat că astfel îi făceau pe plac lui Cristos⁶.

Expresiva *Viață a lui Anskar*, scrisă de discipolul său de origine daneză Rimbart, prezintă fiecare contact reușit între religia creștină și populația locală, în scene similare. Ne găsim la mare distanță de narațiunile triumfale – ce au alimentat imaginarul creștin al Mediteranei și, într-un grad mai redus, al Europei nord-vestice – despre confruntările supranaturale și convertirile spectaculoase ale monarhilor. În retrospectivă cel puțin, societățile scandinave au preferat să asocieze adoptarea religiei creștine cu solemne momente de decizie când noua religie a fost mai întâi testată cu tehnici divinatorii consacrate înaintea obținerii acordului public.

Asemenea narațiuni au redus efectiv la tăcere nu numai eforturile misionarilor din Sudul creștin, dar și aportul regilor locali. Mai ales de când beneficiau de bogățiile provenite din expedițiile de jaf în Anglia și în Franca și încheiaseră alianțe cu suveranii creștini, regii puteau afișa o insolență insuportabilă. Harald Dinte-Albastru al Danemarcei (950-986) și-a arogat în întregime meritul schimbării religiei. El a construit la Jelling o mare biserică, alături de care se afla o uriașă stîncă gravată ce înfățișa figura aprigă, bărboasă, a lui Cristos ale cărui brațe întinse se pierdeau în împletitura labirintică a ornamentului. Inscripția runică afirma că Harald „pusese stăpînire pe toată Danemarca și îi adusese pe danezi la creștinism”. Mai mult, Harald l-a „convertit” retroactiv chiar pe tatăl său Gorm. Corpul bătrînului păgîn Gorm a fost deshumat din tumulul regal învecinat și transferat în biserică, lîngă altar.

Pe de altă parte, coloniștii Islandei au sosit pe insulă, după anul 870, pentru a scăpa de puterea crescândă a regilor Norvegiei. În ciuda – ba chiar s-ar putea spune, tocmai din pricina – energicei monarhii creștine a lui Olaf Tryggvason (995-1000) de cealaltă parte a mării la Trondheim, islandezii erau decise să îmbrățișeze creștinismul doar în condițiile fixate de ei înșiși, și nu în urma presiunii unui rege creștin învecinat. În adunarea din anul 1000 d.Cr., ei l-au împuternicit pe Thorgeir din Ljósvatn, „Vestitorul Legii”, să hotărească în numele lor dacă se cuvenea să îmbrățișeze creștinismul ca unică „lege” a insulei. Într-o societate pronunțat antimonarhică, compusă din gospodării izolate, pierdute într-un spațiu imens, separat de de fiorduri, râuri de lavă și ghețari montani, „legea” forma singurul lucru care-i unea pe islandezi. O sciziune între păgâni și creștini ar fi distrus precarul consens existent între aceste așezări fragile :

Fie să avem cu toții o singură credință și o singură lege, căci de alungăm legea se va vedea că vom alunga și pacea.

Ca păgîn de modă veche, Thorgeir nu își permitea să „vestească legea” cu autoritate decît după ce se „acoperea cu mantia” :

S-a întins la pămînt, s-a acoperit cu mantia și rămase astfel nemișcat toată ziua și noaptea următoare, fără să rostească un cuvînt.

Era un ritual șamanic bazat pe o formă de divinație prin privire de comunicare senzorială, o practică des întîlnită în Scoția celtică, în Scandinavia și Finlanda. Astfel, prin invocarea puterii spiritelor grație unui ritual pan-nord atlantic, s-a ajuns ca în dimineața următoare Cristos să fie proclamat la Piatra Legii noul zeu al islandezilor :

tot norodul trebuie să devină creștin, iar cei care nu au primit încă botezul în această țară să fie botezați : dar în ce privește infanticidul, va rămîne pe mai departe în vigoare vechea lege [care îl permitea] și așijderea în ce privește consumarea cărnii de cal.

Chiar și sacrificiile au fost permise o perioadă de timp, cu condiția ca la ele să nu asiste martori din exterior⁷.

Cel mai semnificativ aspect al episodului de mai sus stă poate în faptul că el a fost consemnat cu peste un secol mai tîrziu în *Cartea islandezilor* a lui Ari Thorgilsson cel Întept, scrisă între anii 1122 și 1133 la cererea episcopului din Skálholt. Pentru clerul islandez contemporan Sfîntului Bernard, istorica decizie a lui Thorgeir „sub mantie” reprezenta unica secvență notabilă a procesului de creștinare. Dacă

islandezii deveniseră creștini, evenimentul ar fi putut avea loc numai prin respectarea procedurilor înțelepte stipulate de legea lor ancestrală.

Legenda convertirii islandezilor lasă să se întrevadă o singură ipostază printre multe altele a unei probleme cu care societățile creștine non-mediterraneene se confruntau începînd din secolul al VII-lea. Propășirea și succesul final al Bisericii creștine a depins pretutindeni de averea și protecția potentatilor. De la Columba, pînă la stareța Hild, Wilfrid și marii episcopi franci din regiunea Rinului, ale căror atitudini aristocratice îl scandalizaseră într-atîta pe Bonifaciu, bărbați și femei de sînge regal sau doar nobil își asumaseră rolul de conducători ai Bisericii și gestionari ai resurselor ei culturale. Fie că era mînuită de regii „întreprinzători” ai Britanniei saxone sau, cu suverană grandoare, de Carol cel Mare, religia creștină devenise parte integrantă din discursul puterii pe tot cuprinsul Europei nord-vestice. La rădăcina acelei puteri hiberna însă un trecut incitant inaccesibil prezentului creștin.

Să menționăm un exemplu minor, dar edificator : la sfîrșitul secolului al VIII-lea, un preot din Northumbria a întocmit arborele genealogic al regilor anglilor, indivizi a căror vigoare și stea norocoasă fuseseră atribuite ascendenței lor regale. Mai ales regii Northumbriei își manifestaseră puterea intrinsecă regalității de sînge ctitorind mănăstiri splendide. Preotul nu a ezitat să își impună propriile concepții creștine moderne asupra genealogiilor. El a avut grijă să îi elimine pe toți fiii născuți în afara căsătoriei, dar nu și pe zei. Genealogiile nu ar fi documentat rîvnita legitimitate, dacă nu mergeau pînă la origini. Iar la origine, în capul listei întocmite de preot pentru strămoșii fiecărui regat anglic în parte, se găsea zeul Wodan. Cu toții se trăgeau dintr-un zeu⁸.

Atît timp cît puterea legitimată de genealogie era luată în serios, zeii se bucurau de același tratament. Nici măcar clerul nu îi asimila creațiilor triviale ale mitologiei clasice, ale căror aventuri amoroase și labilități emoționale constituiseră ținta predilectă a disprețului apologetilor creștini din Mediterana secolelor anterioare. Zeii nu reprezentau nici plăsmuirile unei malefice iluzii demonice. Figuri solemne chiar și în declin, ei se asemănau unei dinastii antice care stăpînise cîndva pămîntul pînă cînd fusese nevoită să abdice în favoarea lui Cristos al vremurilor noi. Ca regi creștini, descendenții lor printre oameni purtau încă urmele eredității lor distincte și impunătoare. Ba chiar cu cît le afișau mai vizibil, cu atît mai eficienți se dovedeau ca apărători ai Bisericii.

Zeii semnificau nu numai sursa puterii, ci și a competențelor lumii civilizate, care se confundau cu trecutul îndepărtat. Cunoașterea „dalbelor

Scripturi” constituia un fenomen recent, dar cărțile obișnuite nu puteau cuprinde meșteșugurile vieții, ce dăinuiau dintr-o epocă în care oamenii și zeii viețuiseră împreună. În Irlanda, de pildă, oamenii le deprinseseră de la un „trib de zei” din apropiere :

Și deși apăruse credința, aceste meșteșuguri nu au fost date uitării, căci ele sînt bune și nici un demon nu a făcut vreodată bine⁹.

Cunoștințele noastre despre trecutul precreștin al Europei se datorează în întregime unui proces la rîndul său excepțional. Fiind singura clasă alfabetizată din nordul Europei, clerul a fost cel care și-a asumat consemnarea în scris – iar astfel recuperarea pentru viitor – a creațiilor epice și a legilor precreștine din Irlanda, Britannia saxonă și Germania. Motivația lui a stat în importanța primordială a acestor texte pentru menținerea legii și ordinii sau chiar pentru propriul statut social. Tocmai din cauză că instituțiile centrale ale Bisericii alcătuiau microcosmosuri ale societății locale, un număr mare de călugări, călugărițe, capelani ai regelui, episcopi și subordonații lor ecleziastici proveneau din rîndurile aristocrației și continuau să perpetueze în noua lor calitate de lideri religioși mentalitatea specifică de clasă.

Noblețea se concretiza printr-un trai îmbelșugat, prin percepția ca atare în exterior și prin cultivarea memoriei unui trecut aflat mereu în umbra prezentului creștin – un trecut în care gloria, tragedia și îndeplinirea obligațiilor umane se arătau – într-o demonstrație violentă a unei magnifice lipse de măsură – incomparabil mai strălucitoare și mai evidente decît în cenușiul prezent creștin. Închinarea marilor pocale de corn ce conțineau o cantitate de alcool echivalentă unei sticle de Moselle din zilele noastre, schimburile afectate de replici și rîsul zgomotos pe fondul vechiului sunet de harpă alcătuiau o dimensiune esențială a unei asemenea existențe – ca, de altfel, caii cu cozile împletite în noua modă „păgînă” scandinavă, alaiul însoțit de șoimi, urși dresați și menestreli sau pantalonii eleganți (extrem de șocanți dacă erau purtați de clerul de neam nobil).

Toate aceste aspecte au fost asociate, într-o epocă sau alta, clerului și mănăstirilor din Anglia saxonă și Francia, respectiv condamnate periodic în cursul secolelor al VIII-lea și al IX-lea de conciliile episcopale din ambele regiuni. Totuși, clericii apropiați elitelor laice nu le-au repudiat niciodată total. Într-o societate predominant orală, poemele epice semnificau cu mult mai mult decît o formă de divertisment și chiar mai mult decît pretențiile de legitimitate : reprezentau codurile de

legi nescrise după care se conducea o întreagă clasă războinică. Carol însuși știa prea bine, în ciuda titulaturii sale „romane”, că perpetuarea acestor reminiscențe forma un instrument fundamental al puterii sale. El nu numai că poruncise

ca legile nescrise ale tuturor triburilor de sub cîrmuirea sa să fie culese și consemnate. A mai cerut de asemenea [adăuga Einhard] ca vechile cînturi nelatine care preamăreau faptele de glorie ale regilor din vechime să fie așternute în scris și păstrate¹⁰.

Epica francă nu a supraviețuit. Crescut în Aquitania și înconjurat de „romanii” Sudului, Ludovic cel Pios nu a susținut acest proiect. Întemeiată pe solidele structuri postromane ale Galliei și Italiei, ispitită chiar de amintirea Romei, marea putere nu avea nevoie de sprijinul magic al unui trecut epic tribal ce depășea orizontul prezentului creștin. Prin comparație, în Britannia învecinată, regele Offa din Mercia (757-796) dispunea de o capacitate similară lui Carol de a organiza munca supușilor lui pentru a da naștere unor construcții gigantice. Șanțul lui Offa se întinde pe o distanță de 250 de kilometri (mai mare decît lungimea tuturor zidurilor romane din Britannia puse laolaltă) între Midlands și Wales. Dar puterea lui Offa se arăta încă tributară unui stil epic saxon, credincios trecutului. Străvechi gorgane străjuiau biserica-mausoleu a tatălui său, din Repton. Ascendența lui Offa era formată dintr-o galaxie de figuri legendare și se prea poate ca transcrierea poemului epic anglo-saxon, *Beowulf* să fi fost realizată la curtea lui¹¹.

Beowulf reprezintă cronica unor evenimente epopeice, petrecute *in gear dagum*, „în vremurile de odinioară”. Un simplu fragment, ajuns la noi datorită unei consemnări întâmplătoare, dintr-un vast rezervor de texte, poemul – așa cum se prezintă astăzi – pleacă de la premisa că cititorul era familiarizat cu cel puțin douăzeci de legende similare. Alcătuită din fascinante exemple de loialitate, curaj, conflicte dramatice și momente festive desfășurate la o curte regală disciplinată, într-o patrie îndepărtată și în vremuri străvechi, o astfel de narațiune constituia „fondul genetic” moral al unei aristocrații războinice, permutat și reconfigurat permanent pentru a corespunde oricărei ocazii.

Tentative similare de a conferi puterii creștine existente o a treia dimensiune magică a trecutului epic au fost întreprinse în Germania secolului al IX-lea. Susținătorii carolingieni ai demersului au reunit, cu o meticulozitate tipică *de haut en bas*, creațiile epice ale diverselor grupuri, care nu manifestaseră anterior nici un interes pentru substratul comun, într-o singură compilație de povestiri „germanice”. Francii,

goții și saxonii făcuseră paradă de originile lor distincte și nu se considerau înrudiți între ei. Într-adevăr, francii preferau să se prezinte drept troieni, și nu germani. Din acel moment, suma tradițiilor orale în *lingua Theotisca*, în germană, a intrat sub incidența „trecutului folositor”, comun unei aristocrații imperiale ce ajunsese să domine Europa Centrală de la estuarul Rinului și pînă în Ungaria¹².

Carolingiana „descoperire a Germaniei” nu s-a limitat la limba vernaculară, ci s-a desfășurat și în latină, prin decizii luate în *scriptoria* mănăstirilor întemeiate de Bonifaciu și a celor fondate ulterior în Saxonia, după îndelungata și brutala asimilare a regiunii de către Carol. Ne vom rezuma la un singur exemplu : *Istoriile* lui Ammianus Marcellinus, scrise în preajma anului 395, conțin o foarte vie și detaliată cronică a războaielor de la frontiera de-a lungul Rinului și a Dunării din secolul al IV-lea. Ea descrie apariția neașteptată a hunilor și înfrîngerea catastrofală a împăratului Valens la Adrianopol, în anul 378 ; s-a păstrat într-un singur manuscris, transcris în secolul al IX-lea în Fulda lui Bonifaciu. Fără decizia luată în această mănăstire germană de a redirecționa eforturile dedicate transcrierii „legii creștine” către copierea lucrării unui militar evident păgîn din secolul al IV-lea, numai pentru că el avea foarte multe de spus despre lumea germană a epocii sale, nu am cunoaște aproape nimic despre etapele timpurii ale așa-numitelor „invazii barbare”. Capitole întregi ale volumului de față nu ar fi putut fi scrise.

În mod analog, faimoasa lucrare a lui Tacitus, *Germania*, a fost din nou utilizată, pentru prima dată în 300 de ani, în prefața unei cărți ce înregistra miracolele petrecute în timpul strămutării moaștelor unui sfînt, de la Roma la Wildeshausen în Saxonia. Ctitorul Mănăstirii Wildeshausen, Waldbert, era nimeni altul decît nepotul marelui Widukind, înverșunatul conducător al rezistenței păgîne împotriva lui Carol cel Mare. Retras în ținutul său de baștină ca abate al mănăstirii întemeiate de el însuși – și apărât de o prevedere ce stipula că dreptul de succesiune revenea exclusiv membrilor familiei sale – Waldbert se arăta la fel de puțin dispus, la fel ca irlandezii epocii anterioare, să admită că religia creștină generase o ruptură cu trecutul nobil al tribului său. Ea adăugase doar un lustru suplimentar la excelența naturală preexistentă. După cum se spune în prefață :

Saxonii din vechime s-au străduit din cale afară să păstreze multe datini bune și purtări fără prihană în ce privește legea firii. Dacă nu ar fi fost văduviți de cunoașterea Creatorului, un asemenea trai le-ar adus adevărata binecuvîntare divină¹³.

Confrunțați cu un trecut care nu pierduse nimic din aura lui solemnă, soluția agreată de clerici a fost să trateze perioada anterioară lor, pentru prima dată, pur și simplu ca trecut. Încetînd să mai fie zeu, Wodan a fost condamnat la istorie. El era o creatură impunătoare, dar una supusă timpului uman, ținută la distanță de prezent. Lumea zeilor nu mai exista, paralelă prezentului, sub forma unei rezervor permanent accesibil de energie supranaturală, lesne de exploatat prin sacrificii, descîntece și prin acțiunea intensă a alcoolului tare – ambrozia anamnezei poetice. Zeii apăreau clerului ca figuri impozante, demult apuse, ale unui *ancien régime*.

Exilarea irevocabilă a zeilor în trecut nu se arăta un lucru simplu. Pînă în vremea Sfîntului Francisc și a catedralei din Chartres, Odin (Wodan al nordicilor) rămăsese o prezență mai vie decît a oricărui rege demult răposat din Islanda și Norvegia. Ca „erou cultural” și influent ideal individual, Odin se manifesta cu o ușurință stranie față de oameni și chiar în interiorul lor. Un detaliu minor, dar plastic, se arată foarte sugestiv în această privință. Tatăl marelui culegător de *saga*, Snorri Sturluson (1179-1241), era Sturla, abilul preot creștin din Hvamm pe Breidafjord, în vestul Islandei. În culmea unei dispute în care Sturla demonstrase o superioritate zdrobitoare în mînuirea argumentelor juridice în detrimentul părții adverse, soția rivalului său s-a năpustit cu un cuțit ca să-i scoată un ochi :

„De ce să nu te fac să arăți ca el [Odin, cel cu un singur ochi] dacă și așa vrei să i te asemeni atît de mult ? ”¹⁴

Cînd Snorri însuși a ajuns să noteze *Saga* instaurării forțate a creștinismului în fiordurile de lîngă Trondheim de către Olaf Tryggvason, el a avut grijă să consemneze că Odin i se înfățișase monarhului ca perpetuu custode al trecutului Norvegiei. Într-o noapte, în timp ce Olaf se odihnea la Ogvaldsness,

înauntru intră un bătrîn cu vorba înțeleaptă. El purta pe cap o glugă ce îi acoperea fața și avea un singur ochi. Bătrînul cunoștea nenumărate povestiri despre toate ținuturile... Regele găsea că vorbele lui îi aduceau o mare desfătare. [Străinul știa, de pildă, totul despre Ogvald, regele al cărui tumul dăduse numele promontoriului.] I-a istorisit regelui toate acele povești și multe altele despre regii de demult, dar și alte povestiri din timpuri străvechi.

Era singura modalitate prin care episcopul lui Olaf îl putea convinge să adoarmă pe regele fascinat. Abia în dimineața următoare, după dispariția străinului, Olaf și-a dat seama că momentul contactului

miraculos cu trecutul se datora lui Odin, „zeul pe care păgînii îl venerau de multă vreme”¹⁵.

Într-o cultură preponderent orală, cuvintele trecutului se dovedeau aproape la fel de periculoase ca și sacrificiile. Saxonii convertiți trebuiau să se dezică nu numai de „făcăturile” ci și de „cuvintele” lui Wodan, Thunor și Saxnot. Cuvintele neîmblînzite de modelele creștine puteau reînvia în prezent anumite forțe care nu erau tratate drept inexistente, dar pe care creștinii credeau că le exilasera în trecut. Cu greu ne putem imagina puterea acestor formule. Cînd așezările Groenlandei au fost lovite de foamete, prezicătoarea Thorbjorg a solicitat un secundant care să recite, la momentul potrivit, descîntecul de „zăvorîre a spiritului”. Gudrid învățase descîntecul în Islanda, de la mama sa vitregă :

„Dar e un soi de farmec și mă tem că nu pot lua parte la el... Căci sînt creștină.”

„Se prea poate însă [i-a reamintit Thorbjorg] ca astfel să ajuți oamenii la nevoie.”

[Iar] Gudrid a rostit descîntecul cu atîta măiestrie, încît nimeni din cei de față nu putea spune că-l auzise cîntat de un glas mai minunat¹⁶.

Nu e de mirare că, datorită atîtor alternative ispititoare, autorii creștini ai *Penitențialelor* îi aclamau pe cei preocupați de chestiunile serioase ale existenței – precum culegerea de ierburi tămăduitoare – în termeni creștini¹⁷. Dacă trecutul urma să coabiteze cu prezentul, el trebuia să fie un trecut legat de începuturile vremurilor creștine, cînd personaje ale credinței, nu Wodan și Baldur, cutreierau pădurile Germaniei. Clerul nu găsea nici un impediment să fixeze în scris un asemenea gen de descîntece pentru uzul propriu și al clienților săi :

Cristos s-a născut înainte să fi existat lupi și hoți, iar Sfîntul Martin a fost păstorul lui Cristos. Cristos și Sfîntul Martin să apere acești cîini, oriunde s-ar afla în pădure, pe drum sau pe cîmp, pentru ca nici un lup să nu le facă rău¹⁸.

Preotul de pe un domeniu din Anglia anglo-saxonă restabilea fertilitatea ogoarelor rostind slujba deasupra a patru pumni de țărină adunați din cele patru colțuri ale cîmpului. Revigorarea solului se petrecea printr-un ritual creștin saturat de ecoul creației divine originare a Grădinii Edenului :

Apoi a împins plugul și a tras prima brazdă, după care a spus :

„Slăvită fii tu, glie, mamă a muritorilor ! Rodește sub îmbrățișarea Domnului, grea de bucate pentru folosul muritorilor”¹⁹.

După cum trecutul, dacă nu era creștin, trebuia izolat sau îndepărtat, la fel creaturile trecutului puteau să se afle la marginea prezentului creștin, cu condiția să fie de asemenea ținute la distanță. Modelul mediteranean al universului demonic, caracteristic Bisericii din perioada timpurie, populase văzduhul cu spirite subtile, reprezentanții ultimi și cei mai nestatornici, neliniștitori și totodată fanfaroni, ai unui lanț de entități, care se înălța de la omul legat de țărână către lună și mai departe către splendoarea eterică a astrelor. Era un model vertical ce-și avea rădăcinile într-o concepție aparte a universului. Dimpotrivă, în Nord întâlnim un model orizontal – tiparul unei societăți înconjurată din toate părțile de prezența copleșitoare a naturii sălbatice. „Lumea intermediară” a fost abolită de locuitorii siniștri sau amăgitori ai unei „lumi exterioare”.

În Irlanda, de pildă, ființele umane și cele non-umane erau dispuse în cercuri concentrice. O asemenea configurație a universului admitea nenumărate categorii de ființe. Existența umană civilizată ocupa centrul, animalele domestice se găseau într-o poziție intermediară, iar la periferie se situau siluetele cenușii ale lupilor. Analog, călugării se învecinau cu îmblânziții mireni pocăiți, la rîndul lor mărginiți de temutele cete ale proscrisilor și tîlharilor ; iar Coroticus, anatemitizat de Sfîntul Patrick, s-a preschimbat dintr-odată în vulpe și a dispărut în adîncul pădurii, acolo unde era locul inimii sale sălbatice²⁰. O întreagă populație complementară din „tărîmul celălalt”, împărăția zînelor de mai tîrziu, împrejmuită și ea, asemenea strămoșilor, lumea oamenilor. În marile tumuluri ce împînzeau peisajul Irlandei, eroii din vechime erau ferecați pentru totdeauna într-un trecut care nu cunoștea nici speranța mîntuirii și nici amărăciunea pocăinței noilor vremuri. Dar puteau fi vizitați. În căutarea versiunii complete a poveștii jafului de vite al lui Cooley – *Táin* –, cronicarul a fost purtat timp de trei zile și trei nopți prin negură chiar la mormîntul lui Fergus mac Roich din Connacht, unde însuși Fergus i-a istorisit,

cu o măreție înfricoșătoare, cu părul său brun, pelerină verde... și mînerul spadei bătut în aur,

versiunea autentică și completă a povestirii²¹.

Firește, cunoaștem toate aceste lucruri pentru că au fost consemnate de un cleric irlandez, care părea să aibă idei împărțite în legătură cu textul – sau mai degrabă, considera că trebuie să se prezinte astfel. În colofonul scris în irlandeza veche atașat textului redactat în aceeași limbă, el s-a înfățișat ca mîndru mijlocitor al trecutului :

Binecuvîntați fie toți cei ce vor învăța *Tăin*-ul întocmai cum stă scris aici, fără să-l schimbe nici măcar cu o iotă.

În latină a adoptat însă un ton mai reținut :

Dar eu, care am scris istoria, sau mai curînd povestea aceasta, nu dau crezare multor pășanii istorisite aici, căci unele sînt înșelătorii ale demonilor, altele sînt năluciri poetice. Unele sînt probabile, altele sînt de necrezut, în vreme ce altele au menirea să îi desfete pe cei neghiobi²².

Nici o umbră de ficțiune sau iluzie nu stăruia însă asupra creaturilor ce însoțeau seminția umană în Anglia saxonă, Germania și Scandinavia. Ființa lor își trăgea substanța din peisajul hain, care le oferea adăpostul potrivit – monștrii în mlaștinile acoperite de ceață ale Britanniei, zeii detronați călărind în adîncul pădurilor Saxoniei, troli pe platourile de lavă și pe vîrfurile ghețarilor din Islanda. Grendel, monstrul ucis de Beowulf, era cît se poate de real, la fel și mama lui. Fuseseră văzuți :

umbre uriașe zămislite de mlaștină, ce bîntuie smîrcurile, năvălitori necunoscuți... o fiară hidoasă bătînd cărările pe care le cutreieră numai cei fărădelege²³.

Erau nelegiuții primordiali, antiteza amenințătoare și foarte concretă a eroilor umani, care se dovediseră capabili să-i țină la distanță în trecutul îndepărtat. Hygelac, un rege menționat în *Beowulf*, era atît de greu, încît de la vîrsta de doisprezece ani nici un cal nu l-a mai putut ține în spate :

Osemintele sale sînt păstrate într-o insulă de la vărsarea Rinului în mare și sînt arătate ca un miracol străinilor veniți de departe²⁴.

Incluși într-o *Carte a monștrilor* – întocmită în latină și inspirată de descrierea minunățiilor Indiei, despre care s-a presupus că a fost prezentată lui Alexandru cel Mare de către mentorul său, înțeleptul filozof Aristotel –, extraordinarul Hygelac, și implicit, cumplitul Grendel, nu reprezentau creaturi nebuloase. Pentru clericii care-i imortalizaseră cu condeiul, ei aparțineau indiscutabil topografiei Europei.

Avem în vedere o topografie morală, ce putea fi ajustată cu relativă ușurință la tiparul riguros al lumii creștine. Grendel nu descindea din zeii respectabili ai vechii lumi, ca spița regilor saxoni creștini, ci din nelegiuții primordiali ai Vechiului Testament – din Cain, ucigașul propriului său frate²⁵. Monștrii de teapa lui perpetuau în prezent un trecut al cărui model primar, descoperit de Biserică în Vechiul Testament,

pusesese mereu la încercare ființa umană, supusă păcatului omenesc al mândriei și violenței, împotriva veșnicei seminții a uriașilor – străini amenințători, întruchipări tiranice ale puterii și ambiției nerestricționate de legea umană.

Considerarea procesului de propagare a creștinismului în mare parte a Europei Occidentale nu poate ocoli imaginarul atașat peisajului în care s-a desfășurat, care nu era de altfel un model limitat la această regiune. Privind apele învolburate de furtună ale lacului Van, Anania din Șirac nota că mulți credeau că zbuciumul se datora luptei unui erou primordial ce încerca să elibereze lacul de balaurii cuibăriți în adâncuri²⁶. Pe tot cuprinsul Armeniei, fierarii își începeau săptămîna bătînd cu ciocanul în nicovală pentru a întări lanțurile care îl legau pe uriașul Artavazd în închisoarea sa de pe munte²⁷. Dar modelul presupunea o diferențiere acută între centru și periferie, între lumea civilizată și murmurul unei populații de proscrisi, care, deși existau, nu făceau parte din ea ; acest model trebuia să fundamenteze pretenția creștină de a fi în posesia centrului și de a se confunda acum cu lumea civilizată.

Privită în această lumină, propășirea Bisericii nu a făcut decît să finalizeze un proces care se poate să fi caracterizat transformările religioase în Europa încă din neolitic, pe măsură ce grupuri și rituale diverse s-au coagulat, rînd pe rînd, în cercuri concentrice, în jurul unor societăți tot mai complexe, cu granițe din ce în ce mai bine definite între cei dinăuntru și cei din afară. Lumea ordinii ; lumea așezărilor umane definită prin contrast izbitor cu natura sălbatică ; lumea identificată de epica aristocratică cu sălile strălucitoare ale căpeteniilor, iar pe un plan mai modest, cu pămîntul cultivat, animalele domestice și chiar – cel mai uluitor exemplu de exacerbare a controlului uman – cu regularitatea cu care roiurile de albine se întorceau în stupii lor : toate se regăseau acum sub protecția lui Cristos²⁸. Ritualurile creștine susțineau lumea, iar regii creștini o cîrmuiau.

După aproape un mileniu, creștinismul ajunsese să se confunde cu ideea de permanență, pînă și pe țărmurile nesigure ale Atlanticului de Nord. Creștinismul devenise o noțiune învăluită în aura eternității. Vremurile se schimbaseră. În anul 95 d.Cr., în Frigia din vestul Asiei Mici, Titus Praxias lăsa prin testament un codicil menit să-i perpetueze amintirea în localitatea natală : în fiecare an pe mormîntul său aveau să fie așezați trandafiri, iar consilierii orașului urmau să se întîlnească la un banchet comemorativ. Respectivile dispoziții trebuiau să rămînă în vigoare

atîta vreme cît va dăinui stăpînirea romanilor²⁹.

Pe la 871/889, un *earldorman* din Kent, Alfred, a oferit o danie de 200 de pence bisericii din Canterbury pentru a se oficia slujbe de sufletul lui,

atît timp cît va dăinui botezul și se vor putea strînge bani de pe pămînt³⁰.

Ne găsim la mare depărtare, în timp și spațiu, de Edessa lui Bardesan. Totuși, în numeroase regiuni, ne confruntăm încă cu o lume solidară cu trecutul ei. Grație campaniilor împăraților iconoclaști din secolul al VIII-lea, Frigia lui Titus Praxias – deși transformată din rădăcini – rămăsese sub „stăpînirea romanilor”. În Bizanț, creștinismul și Imperiul coabitau de mai bine de o jumătate de mileniu.

Faptul s-a demonstrat cu prisosință în a doua jumătate a secolului al IX-lea. Scăpat de incursiunile musulmanilor și asigurîndu-și controlul asupra regiunilor de coastă ale Balcanilor, Imperiul Bizantin era pregătît să își facă o dată în plus simțită prezența pînă departe, în stepele din sudul Rusiei și pe cursul mijlociu al Dunării, unde se consolidase principatul slav al Moraviei în vidul lăsat după înfrîngerea avarilor de către Carol cel Mare. Elitele bizantine care celebraseră „triumful ortodoxiei” și generațiile următoare erau conștiente că se bucurau de o nouă prosperitate și că-și redobîndiseră superioritatea culturală la care se simțeau îndreptățite ca moștenitori în linie dreaptă ai înțelepciunii grecești și buni creștini ortodocși. O asemenea elită a dat naștere unei remarcabile perechi de misionari, frații Constantin (826/7-869) și Metodiu (815-885). Născuți în Tesalonic, ei proveneau dintr-o familie de funcționari guvernamentali care cunoștea prea bine lumea slavă din valea Vardarului. Într-o manieră tipic bizantină, cei doi frați nu s-au dezis de abilitățile și îndatoririle de înalți funcționari publici și diplomați nici după ce au îmbrăcat rasa monahală intrînd în rîndul clerului. Ei nu aveau nici cea mai mică urmă de îndoială în ce privește superioritatea Imperiului în slujba căruia se aflau și erau gata să străbată distanțe uriașe la cererea împăratului, pentru a-i susține credința în fața popoarelor barbare. În anul 860/1, Constantin (Chiril) se găsea la extremitatea răsăriteană a stepelor din sudul Rusiei, încercînd să explice hanului khazar supremația credinței creștine, într-o dezbatere cu misionari evrei și musulmani :

Împărăția noastră e a lui Cristos, după cum a spus profetul, „Domnul din ceruri va ridica o împărăție, ce în veci nu va fi distrusă”³¹.

Hanul nu a fost impresionat, khazarii optînd în cele din urmă pentru iudaismul care îi separa de cele două Imperii trufașe de la sud, Bizanțul creștin și califatul islamic.

Alții aveau nevoie să fie atinși de gloria unui astfel Imperiu. În anul 863, cneazul Rastislav al Moraviei a solicitat împăratului Bizanțului să-i trimită cărturari creștini. Pentru Bizanț, miza consta în impunerea controlului imperial asupra rutei dunărene restabilite, ce se întindea de la Passau și Salzburg, trecînd prin teritoriul Ungariei actuale și prin țaratul bulgarilor, pînă la Constantinopol, de-a lungul unui șir de regate creștine slujite de clerici bizantini. Rastislav dorea să se asigure că, o dată instaurat creștinismul în Moravia, principatul lui nu avea să fie considerat o nouă „frontieră deschisă” ce urma să fie închisă de episcopii franci din Salzburg și Passau în interesele Imperiului franc creștin, cum se întîmplase cu peste un veac și jumătate în urmă sub oblăduirea lui Bonifaciu, în centrul Germaniei. O Biserică supravegheată de îndepărtatul Bizanț era de natură să-i asigure independența dorită.

Diplomați abili într-o epocă de intense contacte culturale dintre Bizanț și țările vecine, concretizate în numeroase traduceri de texte grecești în limba arabă, Constantin și Metodiu nu au ezitat să elaboreze un alfabet pentru a-i oferi lui Rastislav ceea ce-i refuza clerul franc : o liturghie slavonă completă și un set de scrieri evanghelice traduse din greacă. Scrierea glagolitică, folosită inițial, era o grafie relativ ezoterică, pe potriva unor personaje obișnuite cu misiunile diplomatice. Abia ulterior a apărut o grafie slavonă mai simplă, modelată direct din greacă, denumită „chirilică” după numele adoptat de Constantin, cînd s-a călugărit la sfîrșitul vieții în cea mai bună tradiție bizantină. Cei doi frați au reprodus la periferia Imperiului Carolingian cel mai sacru microcosmos al Bizanțului, transpus în limba unui nou popor „barbar”. O dată cu traducerea unui cod imperial de legi bizantine, ei i-au pus de asemenea la dispoziție lui Rastislav instrumentul prin care să-și configureze guvernarea ca o reflexie îndepărtată a împăratului însuși³².

Misiunea din Moravia a lui Constantin și Metodiu constituise încă de la început un proiect utopic, căruia nu i-a fost dat să dureze. Lesne de prevăzut, frații bizantini și-au atras aversiunea neîmpăcată a rivalilor franci, confrunțați cu încălcarea teritoriului lor religios. Dar într-o vreme cînd era departe de a fi limpede care putere se va impune în regiunile danubiene, ei au readus temporar în prim-plan un model de imperiu creștin complet diferit, și implicit de practici misionare creștine, decît cel cu care era obișnuit clerul carolingian. Era modelul care avea

să rămână în vigoare în toate regiunile în care drumurile mai duceau încă la Noua Romă. Un secol mai târziu, în anul 987, când ambasadori din *Rus'* au purces la sud de Kiev în căutarea unei forme potrivite de creștinism, ei au găsit-o în Constantinopol :

Grecii ne-au arătat lăcașurile unde îl slăvesc pe Dumnezeu lor, și nu ne dădeam seama dacă eram în cer sau pe pământ. Căci pe pământ nu pot exista asemenea minunății sau atîta frumusețe, iar noi nu găsim cuvinte să o descriem. Am aflat doar că Dumnezeu locuiește acolo printre oameni, iar slujba din bisericile lor este mai măreață decît a altor popoare. Iar mintea noastră nu poate uita frumusețea pe care am văzut-o³³.

Într-adevăr, Bizanțul se considera o insulă a ordinii menținută de Dumnezeu în mijlocul haosului barbar. Bizantinii credeau că Raiul se reflecta pe pământ în forma neîntinată a Liturghiei lor armonioase. Această Liturghie era împărtășită de toți credincioșii ortodocși. Ea forma puntea de aur prin care se înălțau la Ceruri graiurile comune atît clerului, cît și mirenilor – greaca, siriaca, armeană – și, de la Constantin și Metodiu, slavona bisericească. Lemnul banal al imaginilor pictate era la rîndul său unit cu Cerul într-o sacralitate difuză. Icoanele aveau darul să aducă pe pământ sfinții din curtea Cerurilor, într-o manieră condamnată de creștinii latini precum Teodulf din Orléans ca fiind o negare a alterității esențiale a sacralității autentice.

Armonia așteptată din partea celor pe care cultul îi apropia de Ceruri se reflecta în conduita disciplinată a credincioșilor ortodocși. În aceeași perioadă în care Constantin și Metodiu susțineau cauza creștinismului în Moravia, bulgarilor dispuși să îmbrățișeze creștinismul Bizanțului li s-a comunicat în termeni fără echivoc că dacă doreau să ia parte la liturghie, trebuiau să renunțe la șalvarii și turbanele lor tipic asiatice.

Oricît de neînsemnați ar fi fost, bulgarii beneficiau de dreptul de a sta în curtea Cerului, ca toți credincioșii ortodocși. În consecință, trebuiau să se îmbrace corespunzător. Curtea celestă rămînea o curte „romană”. Statutul de regat ortodox presupunea metamorfoza într-un microcosmos al Bizanțului – în asemenea măsură, încît hipodromul din Constantinopol apare în nartexul catedralei Sfînta Sofia din Kiev într-o frescă din secolul al XI-lea, evocînd maiestatea imperială cultivată cu pietate încă de către creștinătatea răsăriteană.

Dimpotrivă, consultat de bulgari în anul 866 în privința delicatei chestiuni a pantalonilor, un papă latin ca Nicolae I (858-867) și sfetnicii săi au considerat deplasate aceste temeri. În opinia pontifului, obiceiurile

etnice locale nu putea fi decît secundare. Prin verdictul său, papa Nicolae a demonstrat o toleranță abilă și totodată o anumită nonșalanță disprețuitoare. Vestimentația populară, răspîndită în Europa Occidentală, unde pantalonii semnificau o chestiune de onoare în Nord, nu însă și la Roma, aparținea lumii profane. În nici un caz nu avea darul să oglindească Cerul și cel mai bine era să nu i se acorde prea multă atenție, pentru că se situa în afara perimetrului clar delimitat al sacrului³⁴.

În Apus, mirenii au fost lăsați în seama tradițiilor lor profane. Ba chiar mai mult, li s-a permis să formeze o castă proprie. În Bizanț, un străvechi trecut creștin își păstrase mare parte din semnificația lui originară și o dată cu ea se perpetuase sentimentul unității unui „popor botezat” nediferențiat, scăldat de grația divină, în care nici un grup nu putea pretinde monopolul absolut asupra sacralității, și în care orice grup putea fi vizat, fie și numai sporadic, de exigențele ei superioare. Acest sentiment nu dispăruse cu totul din Occident, dar se diluase. Cu precădere în nordul Europei, laicii au ajuns să se asemene castei războinice subordonate brahmanilor din India. Ei dețineau o poziție respectată, dar distinctă, într-o ierarhie socială definită în raport cu sacrul. Aveau propriile tradiții, adesea consemnate în propria lor limbă. Aceste tradiții erau tolerate, chiar încurajate de către membrii clerului și se încadrau într-un profan imuabil, necesar pentru a complementa sacrul. Culturii profane, adînc ancorate în trecutul non-creștin, îi reveneau legile, puterea și cultivarea pămîntului.

Deși vitală pentru prosperitatea și securitatea clerului, o asemenea cultură era considerată fără echivoc subordonată lui.

Apanajul de a se ocupa de cele sfinte și de a oficia sacramentele îi revenea în exclusivitate clerului. Cei mai instruiți dintre ei se bucurau de acces la biblioteci cuprinzătoare și de educația în limba latină. Ei se considerau „păstorii” lumii profane, reclamîndu-se de la tradiția inaugurată de *Regula Pastoralis* a lui Grigore cel Mare, ce stipulase cu deosebită stringență rolul responsabil și echilibrat de exercitare a puterii spirituale.

Indivizi ca Bonifaciu, Teodulf și Agobard, crescuți în umbra lui Grigore și desemnați să guverneze primul Imperiu apusean de la romani încoace, erau reprezentanții unei noi elite manageriale. Ei erau din ce în ce mai încrezători că puteau cuprinde și îndruma lumea profană. Trecute erau vremurile cînd doar luau act de simpla ei prezență în dramatice momente de confruntare, oscilînd între anateme și binecuvîntări.

Invocînd ca punct al lui Arhimede o cunoaștere superioară a legii creștine, ei pretindeau dreptul de a călăuzi masa opacă a unei lumi ce nu

mai era păgînă, dar rămăsese esențialmente profană – anume, lumea creștinătății „laice” – pe direcția socotită optimă întru dobîndirea mîntuirii. Dacă, pentru cîtă vreme, și în ce măsură vor fi avut cîștig de cauză este un subiect ce poate constitui neîndoielnic tema unui alt volum al acestei serii.

Note

1. „Legile țărilor”

1. Bardesan, *Book of the Laws and Countries*, 583-589, 607, trad. H.J.W. Drijvers, Assen, 1965, pp. 41-53, 59-61.
2. A.V. Paykova, „The Syrian Ostrakon from Panjikent”, în *Le Mouséon*, 92 (1979), 159-169; E.C.R. Armstrong și R.A.S. Macalister, „Wooden book found near Springmount Bog, Co. Antrim”, în *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 50 (1920), 160-166.
3. Saint Boniface, *Letter 26 [35]*, trad. E. Emerton, New York, 1976, p. 65.
4. Thomas of Marga, *The Book of Governors*, 5.4, trad. E.A. Wallis Budge, Londra, 1893, p. 480.
5. G. Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, Helsinki, 1896, pp. 57-61.
6. Bardaisan, *op.cit.*, 595, p. 51.
7. Theophylact Simocatta, *Histories* 4.11.2-3, trad. M. și M. Whitby, Oxford, 1986, p. 117.
8. *The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzand* 3.7, trad. N. Garsoian, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 73.
9. Galen of Ephesus, *De sanitate tuenda* 1.10, C.G. Kühn (ed.), *Galen Opera*, 6, Leipzig, 1825, p. 51.
10. *Sanhedrin*, 98b, trad. I. Epstein, *Babylonian Talmud*, Londra, 1935, p. 666.

2. Creștinismul și Imperiul

1. *Pap. Oxy.*, 2782, *Oxyrhynchus Papyri*, 26, Londra, 1970, p. 79.
2. *Collatio Legum Romanarum et Mosaicarum*, 15.3, trad. M. Dodgeon; S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-362)*, Londra, 1991, p. 135.
3. Eusebius, *Life of Constantine*, 4.10, trad. E.C. Robinson, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1, repr. Grand Rapids, 1979, p. 443.
4. *Didascalia Apostolorum*, 12 [2.57], trad. R.H. Connolly, Oxford, 1929, p. 119.
5. *Ibidem*, 19 [5.1], p. 161.
6. Eusebius, *Ecclesiastical History*, 8.7.4, trad. A.C. McGiffert, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1, p. 329; vezi și G.A. Williamson, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 336.

7. Lactantius, *Divine Institutes*, 3.26, trad. M.F. McDonald, *Fathers of the Church*, 49, Washington, D.C., 1964, p. 234.
8. Tertullian, *On Purity*, 13, trad. W. Le Saint, *Ancient Christian Writers*, 28, Londra, 1959, pp. 86-7.
9. *Didascalia Apostolorum*, 2 [2.16], pp. 52-3.
10. *Didache*, 1, trad. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Londra, 1891, p. 123.
11. *Baba Bathra*, 9a, trad. I. Epstein, *Babylonian Talmud*, 11, p. 42.
12. Lactantius, *Divine Institutes*, 6.11, p. 423.

3. *Tempora Christiana* : Vremuri creștine

1. Isidore of Pelusium, *Letter*, 1.270, *Patrologia Graeca*, 78, 344A.
2. Vezi recent descoperita *Sermon Mayence*, 61.25, F. Dolbeau (ed.), „Nouveaux sermons de saint Augustine pour la conversion des paiens et des donatistes”, în *Revue des études augustinienes*, 37 (1991), 37-78, aici p. 76.
3. *Codex Theodosianus*, 9.16.2, trad. C. Pharr, Princeton, New Jersey, 1952, p. 237.
4. Orosius, *History against the Pagans*, prefață și trad. I.W. Raymond, New York, 1936, p. 30.
5. *Codex Theodosianus*, 15.5.5, p. 433.
6. R.S.O. Tomlin, „The Curse Tablets”, în *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, 2, B. Cunliffe (ed.), Oxford, 1988, pp. 232-234.
7. Saint Augustine of Hippo, *Ennaratio 1 in Psalm 34*, 7, trad. S. Hebgin; F. Corrigan, *Ancient Christian Writers*, 30, Londra, 1961, pp. 193-4.
8. Egeria, *Travels*, 25.8, trad. J. Wilkinson, Londra, 1971, p. 127.
9. K.S. Painter, *The Water Newton Early Christian Silver*, Londra, 1977.
10. Athanasius, *Apology to Constantius*, 30.41, *A Library of Fathers*, Oxford, 1873, p. 180.
11. M. Tardieu, *Studia Iranica*, 17 (1988), 153-82.
12. *The Cologne Mani-Codex*, trad. R. Cameron și A.J. Dewey, Missoula, Montana, 1979.
13. Saint Augustine of Hippo, *Confessions*, 8.6.15 și 8.19.
14. *Viața lui Martin, Scrisorile și Dialogurile lui Sulpicius Severus* sînt disponibile în limba engleză în F.R. Hoare, *The Western Fathers*, New York, 1954, pp. 3-144 și A. Roberts, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13, repr. Grand Rapids, Michigan, 1975, pp. 3-122.
15. Paulinus, *Letter*, 29.12, trad. P.G. Walsh, *Ancient Christian Writers*, 36, New York, 1966, p. 115.
16. M.M. Mundell și A. Bennett, „The Sevso Treasure”, *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Volume 12, Ann Arbor, Michigan, 1994, pp. 55-97.
17. M. Meslin, *La fete des Kalendes de Janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, 1970.

18. Saint Augustine of Hippo, *Sermon Mayence*, 62, F. Dolbeau (ed.), *Nouveaux sermons*, IV, *Recherches augustiniennes*, 26 (1992), 69-141.
19. H.R. Idris, „Fetes chrétiennes en Ifriqiya a l'époque ziride”, *Revue africaine*, 98 (1954), 261-276.
20. Paulinus în Ausonius, *Letter*, 31.63, trad. H.G. Evelyn-White, *Ausonius*, 2, Loeb Classical Library, Londra, 1949, p. 128.
21. Saint Augustine of Hippo, *Letter*, 231.6. Cele mai reușite traduceri în limba engleză a *Confesiunilor* lui Augustin aparțin lui H. Chadwick, Oxford, 1991 și F.J. Sheed, repr. Indianapolis, Indiana, 1992.
22. Prosper of Aquitaine, *The Call of All Nations*, 2.35, trad. P. De Letter, *Ancient Christian Writers*, 14, Westminster, Maryland, 1963, pp. 149-151.
23. Saint Augustine of Hippo, *On Rebuke and Grace*, 12.35, trad. P. Holmes ; R.E. Wallis, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 5, p. 486.
24. Saint Augustine of Hippo, *On Virginity*, 44.45, trad. C.I. Cornish, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 3, p. 434.
25. Saint Augustine of Hippo, *Against the Two Letters of the Pelagians*, 3.5.14, trad. P. Holmes ; R.E. Wallis, p. 408.
26. Saint Augustine of Hippo, *Sermon Mayence*, 60, F. Dolbeau (ed.), *Revue des études augustiniennes*, 37 (1991), 42-52.
27. Saint Augustine of Hippo, [recent descoperita] *Letter*, 2*.3, trad. R. Eno, *Fathers of the Church*, 81, Washington, D.C., 1989, p. 20.
28. Saint Augustine of Hippo, *City of God*, 14.1, trad. H. Bettenson, Penguin, Harmondsworth, 1976, p. 547.

4. *Virtutes Sanctorum... Strages Gentium*: „Faptele sfinților... măcelul popoarelor”

1. Saint Augustine of Hippo, *Letter*, 199.35 și 47, trad. W. Parsons, *Fathers of the Church*, 30, New York, 1955, pp. 384, 394.
2. Hydatius, *Chronicle*, 1.4 ; 1.6 ; 2.2, trad. R. W. Burgess, Oxford, 1993, pp. 73, 75, 107.
3. Sidonius Apollinaris, *Letter*, 4.20.2-3, trad. W. B. Anderson, *Sidonius Apollinaris* 2, Loeb Classical Library, Londra, 1965, pp. 137-139.
4. Vegetius, *Epitome of Military Sciences*, 2.5. trad. N. P. Milner, Liverpool, 1993, p. 35.
5. *Book of Constitutions*, 97, trad. K. F. Drew, *The Burgundian Code*, Philadelphia, 1949, p. 84.
6. *Anonymus Valesianus*, 12.61, trad. J.C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, 3, Loeb Classical Library, Londra, 1952, p. 547.
7. Gregory of Tours, *History*, 2, prefață și trad. L. Thorpe, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 103.
8. *Ibidem*, 2.7, p. 116.
9. *Ibidem*, 2.32, p. 147.

10. *Life of Caesarius of Arles*, 1.32, trad. W.E. Klingshirn, Liverpool, 1994, p. 25.
11. Gregory of Tours, *History*, 2.16, p. 131.
12. Sidonius Apollinaris, *Letters*, 5.14 și 7.1, pp. 217-219, 287-293.
13. *Life of Genovefa*, 3.11, trad. J. A. McNamara ; J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, Carolina de Nord, 1992, pp. 23-24.
14. Paulinus of Perigueux, *Life of Martin*, 6.93, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 16, Viena, 1888, p. 142.
15. Sidonius Apollinaris, *Letter*, 7.9, pp. 335-59.
16. P'awstos Buzand, *Epic Histories*, 6.2, trad. N.G. Garsoian, p. 234.
17. Traducere de E.C.S. Gibson, *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* 13, pp. 201-545.
18. Constantius, *Life of Germanus*, 1, trad. F.C. Hoare, *Western Fathers*, p. 286.
19. Ennodius, *Life of Epiphanius*, 1.14, trad. G.M. Cook, Washington, D.C., 1942, p. 37.
20. Leo, *Letter*, 10.2, trad. C.L. Feltoe, *Nicene and Post-Nicene Fathers* 12, p. 9.
21. Caelestine, *Letter*, 21.2, *Patrologia Latina* 50 : 529A.
22. Saint Augustine of Hippo, [New] *Letter*, 20^{*}.31, trad. R.B. Eno, p. 148.
23. Leo, *Sermon*, 24.2, trad. C.L. Feltoe, p. 135.
24. Eusebius, *In Praise of Constantine*, 3.6, trad. H.A. Drake, Berkeley, California, 1978, p. 87.
25. *Synod of Alexandria of 362*, M. Tetz (ed.), *Zeitschrift der neutestamentlichen Wissenschaft*, 79 (1988), 272.
26. Shenoute, *Against the Origenists*, 821, T. Orlandi (ed.), Roma, 1985, pp. 62-63.
27. Nestorius, *The Bazar of Heraclides*, 2.495-521, trad. G.R. Driver și L. Hodgson, Oxford, 1925, pp. 363-79.
28. Isaac of Antioch, *Memra 8 : On the Bird that Sung at Antioch*, 149-450, G. Bickell (ed.), Giessen, 1873, pp. 91-105.

5. La hotare : Noricum, Irlanda, Francia

1. Eugippius, *Life of Severinus*, 20.1, trad. L. Bieler, *Fathers of the Church* 55, Washington, D.C., 1965, p. 78.
2. *Ibidem*, 19.2, p. 77.
3. *Ibidem*, 7.1, pp. 64-65.
4. *Ibidem*, 8.3, pp. 65-66.
5. F. Glaser, „Eine weitere Doppelkirchenanlage auf dem Hemmaberg”, in *Carinthia*, I, 183 (1993), 163-186.
6. R. Bland și C. Johns, *The Hoxne Treasure*, Londra, 1993.
7. Gildas, *On the Ruin of Britain*, 3.2, trad. M. Winterbottom, Londra, 1978, p. 16.
8. *The Exeter Book : The Ruin*, 21, trad. S.A.J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, Londra, 1982, p. 402.

9. Aneurin, *Y Goddodin*, 85, trad. A.O.H. Jarman, Llandysal, 1990, p. 56.
10. Patricius, *Confession*, 16, trad. A.B.E. Hood, Londra, 1978, p. 44.
11. Patricius, *Letter to Coroticus*, 2-3, p. 55.
12. Patricius, *Confession*, 12, 34, 38, pp. 43, 48, 49.
13. *The First Synod of Saint Patrick*, canon 6, trad. L. Bieler, *The Irish Penitentials*, Dublin, 1975, p. 55.
14. Vezi C. Donahue, „Beowulf, Ireland and the Natural Good”, *Traditio*, 7 (1949/1951), 263-277 și M. McNeill, *The Lughnasa*.
15. Gregory of Tours, *History*, 2.27, trad. L. Thorpe, pp. 139-40.
16. *The Laws of the Salian Franks*, trad. K.F. Drew, Philadelphia, 1991.
17. Gregory of Tours, *History*, 2.42, pp. 157-158.
18. *Council of Agde, Concilia Galliae*, C. Munier (ed.), *Corpus Christianorum*, 148, Turnhout, 1963, p. 192.
19. Gregory of Tours, *History*, 2.31, p. 144.
20. *Ibidem*, 2. 37, p. 152.
21. *Ibidem*, 2. 38, p. 154.
22. G. Camps, „Rex Gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Mauretanie des VI-e et VII-e siècles”, în *Antiquités africaines*, 20 (1984), 183-218.
23. *Kaleb Inscription*, trad. S.C. Munro-Hay, *Aksum*, p. 230.
24. I. Shahid, „The Kebra Nagast in the Light of Recent Research”, în *Le Mouséon*, 89 (1976), 133-78.
25. Gildas, *On the Ruin of Britain*, 15, 18, pp. 21, 22-3.

6. *Reverentia, Rusticitas* : de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours

1. G. Pomares, *Gélase Ier : Lettre contre les Lupercales*, Sources chrétiennes, 65, Paris, 1959.
2. Leo, *Sermon*, 27.4, trad. C.L. Feltoe, p. 140.
3. Gildas, *On the Ruin of Britain*, 4.2, p. 17.
4. *Sixteenth Council of Toledo (693)*, canon 2, J. Vives (ed.), Madrid, 1963, pp. 498-500.
5. Besa, *Life of Shenoute*, 151-152, trad. D.N. Bell, Kalamazoo, Michigan, 1983, p. 84.
6. Shenoute, *Letter*, 24, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 96, *Scriptores coptici*, 8, Louvain, 1953, p. 45.
7. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4, no. 8627, Berlin, 1877, p. 295.
8. *Life of Caesarius*, 1.27, trad. W.E. Klingshirn, p. 22.
9. Caesarius, *Sermons*, 13.4, 54.6, trad. M. Mueller, *Fathers of the Church*, 31, New York, 1956, pp. 78, 270. Vezi și D. Harmening, *Superstitio*, München, 1979.
10. *Ibidem*, 44.7, p. 225.

11. *Ibidem*, 193.4, trad. M. Mueller, *Fathers of the Church*, 66, Washington, D.C., 1972, p. 34.
12. *Ibidem*, 52. 3, *Fathers of the Church*, 31, p. 260.
13. *Ibidem*, 33. 4, p. 167 ; *Fourth Council of Toledo (633)* canon 11, Vives, p. 195.
14. Pe limbă *Istoria francilor*, în limba engleză au mai fost traduse următoarele scrieri ale lui Grigore de Tours : *Glory of the Martyrs* și *Glory of the Confessors*, trad. R. Van Dam, Liverpool, 1988 ; *Life of the Fathers*, trad. E. James, Liverpool, 1985 ; *Miracles of Saint Martin* și *Miracles of Saint Julian*, în Van Dam, *Saints and their Miracles*.
15. *Vezi Venantius Fortunatus : Personal and Political Poems*, trad. J. George, Liverpool, 1995.
16. *Historical Memoirs of the Duc de Saint-Simon*, 2, trad. L. Norton, Londra, 1967, p. 155.
17. Gregory of Tours, *Glory of the Martyrs*, 83, p. 108.
18. *Idem*, *Glory of the Confessors*, 39, p. 51 ; *Miracles of Saint Julian*, 45, p. 192.
19. *Idem*, *Miracles of Saint Martin*, 3.1, p. 260.
20. *Idem*, *History*, 9.10, trad. L. Thorpe, p. 493.
21. *Ibidem*, 2.24, p. 218.
22. *Idem*, *Life of the Fathers*, 9.2, p. 80.
23. *Idem*, *History*, 9.6, 10.25, pp. 485-487, 584-586.
24. *Life of Desiderius of Cahors*, 16, B. Krusch (ed.), *Corpus Christianorum*, 117, Turnhout, 1957, p. 362.
25. Gregory of Tours, *Miracles of Saint Julian*, 46b, p. 193.
26. *Idem*, *Miracles of Saint Martin*, 2.43, 2.55, pp. 251, 255.
27. *Idem*, *Glory of the Confessors*, 23, 50, pp. 39, 60 ; *Glory of the Martyrs*, 67, 73, 77, pp. 91, 96, 100.

7. Episcopi, oraș și deșert : Roma Răsăriteană

1. *Life of Peter the Iberian*, trad. R. Raabe, Leipzig, 1895, p. 57.
2. G. Khoury-Sarkis, „Réception d'un évêque syrien au VI-e siècle”, în *L'Orient syrien*, 2 (1957), 137-84.
3. Leontius, *Life of John the Almsgiver*, 9,45, trad. N. Baynes și E. Dawes, Oxford, 1948, pp. 217-218, 256 ; vezi și V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 146-153.
4. Severus of Antioch, *Letter*, 1.8, trad. E.W. Brooks, *Select Letters of Severus*, Londra, 1903, p. 43.
5. *Idem*, 1.9, p. 46.
6. *Life of Peter the Iberian*, p. 72.
7. Jacob of Sarug, *On the Spectacles of the Theater*, 5, trad. C. Moss, *Le Mouséon*, 48 (1935), p. 108.
8. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, 30, trad. W. Wright, Cambridge, 1882, pp. 20-1.
9. Vezi R. Doran, *The Lives of Symeon Stylites*, Kalamazoo, Michigan, 1992.

10. Rufinus, *History of the Monks of Egypt*, 11, *Patrologia Latina*, 21, 431 D.
11. Vezi P. Van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles, 1970.
12. Ps.-Ephraim, *On Hermits and Desert-Dwellers*, 497-505, trad. J.P. Amar, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity*, V.L. Wimbush (ed.), Minneapolis, 1990, p. 79.
13. W.E. Crum și H.G. Evelyn-White, *The Monastery of Epiphanius*, 2, New York, 1926, pp. 194-5.
14. *Barsanuphe et Jean de Gaza : Correspondance*, no. 686, trad. L. Regnault, Solesmes, 1972, p. 441.
15. John Lydus, *On the Magistracies of the Roman State*, 1.12, trad. A.C. Bandy, Philadelphia, 1983, p. 25.
16. *Codex Justinianus*, 1.11.10.2, trad. P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, 3, Londra, 1966, p. 1049.
17. *Constitution „Deo Auctore”*, 2 (530), trad. A. Watson, *The Digest of Justinian*, Philadelphia, 1985, p. xlv.
18. Procopius, *On the Buildings*, 1.1.23, trad. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1972, pp. 72-78.
19. Justinian, *Novella*, 30.11.2 (536). Vezi expresiva descriere contemporană a războaielor, aparținând lui Procopius, *The Wars*, trad. H.B. Dewing, *Procopius*, Loeb Classical Library 1-5, Londra, 1954.
20. Procopius, *Wars*, 2.22-23, Dewing 1, pp. 451-473. Vezi prezentarea la fel de sugestivă, extrasă din *Istoria ecleziastică* a lui Ioan din Efes de către un cronicar tardiv, în *Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum*, trad. R. Hespel, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 507, Louvain, 1989, pp. 62-82.
21. Vezi L. Conrad, „Epidemic Disease in central Syria in the late sixth century”, în *Modern Greek and Byzantine Studies*, 18 (1994), 12-58.
22. Procopius, *Wars*, 7.32.9, Dewing 4, p. 423.
23. Procopius, *The Secret History*, 9-10, Dewing, Loeb Classical Library 6, pp. 103-129; vezi și G.A. Williamson, Penguin, Harmondsworth, 1966, pp. 82-93; John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 13, trad. E.W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, 17, p. 189.
24. Severus of Antioch, *Letter*, 1.63, p. 198.
25. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 5, pp. 102-3.
26. *Ibidem*, 59, *Patrologia Orientalis*, 18, p. 696.
27. Vezi John Moschus, *The Spiritual Meadow*, trad. J. Wortley, Kalamazoo, Michigan, 1992.
28. John of Ephesus, *op.cit.*, 12, p. 179.
29. *Les Sentences des Peres du Désert. Nouveau Recueil*, 442, trad. L. Regnault, Solesmes, 1970, p. 64.

8. *Regimen Animarum* : Grigore cel Mare

1. G.B. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, 2:1, Roma, 1888, p. 146.
2. Cassiodorus, *Institutes*, 29.1, trad. L.W. Jones, *An Introduction to Divine and Human Readings*, New York, 1946, p. 131.
3. Cassiodorus, *De orthographia*, prefață.
4. Gregory I, *Letter*, 5.46. Traduceri selectivă în limba engleză din *Scrisorile* lui Grigore au apărut în J. Barmby, *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13.
5. Gregory I, *Homilies on the Gospels*, 38.12, trad. D. Hurst, Kalamazoo, Michigan, 1990, p. 352.
6. John the Deacon, *Life of Gregory*, 1.10.
7. Gregory I, *Letter*, 10.14.
8. Eustratius, *Life of Euthychius*, 80, *Patrologia Graeca*, 86:2365B.
9. John of Ephesus, *Ecclesiastical History*, 2.42, trad. J. Payne-Smith, Oxford, 1860, p. 148.
10. Gregory I, *Letter*, 1.5, trad. J. Barmby, p. 75.
11. *Idem*, *Moralia in Job*, 17.31, trad. *A Library of Fathers*, 21, Oxford, 1845, p. 299, citind *Iov* 26, 25.
12. *Idem*, *Pastoral Care*, 1.1, trad. H. Davis, *Ancient Christian Writers*, 11, Westminster, Maryland, 1950, p. 21 ; de asemenea tradusă în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13, pp. 1-72.
13. *Idem*, *Letter*, 1.24.
14. *Idem*, *Moralia in Job*, 9.25, *A Library of Fathers*, 18, Oxford, 1844, p. 515, citind *Iov* 36, 5.
15. *Idem*, *Pastoral Care*, 1.11, p. 41.
16. *Ibidem*, 1.1, p. 22.
17. *The Rule of Saint Benedict*, 5, trad. T. Fry, Collegeville, Minnesota, 1980, p. 187.
18. Fructuosus of Braga, *Rule for the Monastery of Compludo*, 3, trad. C.W. Barlow, *Fathers of the Church*, 63, Washington, D.C., 1969, p. 157.
19. *Rule of Benedict*, 2, pp. 171-179.
20. John Moschus, *Spiritual Meadow*, 151, trad. J. Wortley, p. 124.
21. Gregory I, *Letter*, 2.17.
22. *Ibidem*, 3.29, trad. J. Barmby, p. 129 ; *Homilies on the Gospels*, 28.3, p. 224.
23. Gregory I, *Dialogues*, 3.15, trad. O.J. Zimmerman, *Fathers of the Church*, 39, New York, 1959, p. 136.
24. *Idem*, *Letter*, 9.122, trad. J. Barmby, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13:2, p. 34.
25. *Ibidem*, 5.36.
26. *Ibidem*, 8.30, trad. J. Barmby, p. 240.
27. *The Earliest Life of Gregory the Great*, B. Colgrave (ed.), Cambridge, 1985.

9. *Medicamenta Paenitentiae* : Columbanus

1. Gregory I, *Letter*, 3.61.
2. *Rule of Benedict*, 73.8, T. Fry (ed.), p. 297.
3. Columbanus, *Rules*, 9, trad. G.S.M. Walker, Dublin, 1970, p. 139.
4. Caesarius of Arles, *The Rule for Nuns*, 56, trad. M.C. McCarthy, Washington, D.C., 1960, p. 189.
5. Fortunatus of Braga, *General Rule*, 9, trad. C.W. Barlow, p. 190.
6. Gregory I, *Dialogues*, 1.4, trad. O.J. Zimmerman, pp. 20-21.
7. Cassiodorus, *Institutes*, 30, trad. L.W. Jones, p. 133.
8. Philoxenus of Mabbug, *Letter to a Friend*, trad. G. Olinder, *Acta Universitatis Gothoburgensis*, 56:1, 1950, pp. 14*-15*.
9. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 14, *Patrologia Orientalis*, 17: 215.
10. C. Courtois și L. Leschi, *Tablettes Albertini*, Paris, 1952; Isabel Velázquez Soriano, *Las Pizarras visigódas*, Murcia, 1989.
11. S. Lancel, „La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord”, în *Revue des études latines*, 59 (1981), 269-297.
12. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 1, no. 46, Zürich, 1970, p. 13.
13. *Viața Radegundeii* a fost scrisă atât de Venantius Fortunatus, cât și de călugărița Baudovinia, trad. J.A. McNamara; J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 60-105, împreună cu Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, 104, pp. 105-108.
14. Columbanus, *Letter*, 1.2; 7, G.S.M. Walker, pp. 3, 9.
15. Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus*, 1.11, trad. E. Peters, *Monks, Bishops and Pagans*, Philadelphia, 1981, p. 80.
16. Columbanus, *Sermon*, 1.5, p. 67.
17. F. Kelly, *A Guide to Irish Law*, Dublin, 1988, pp. 129-133 și P. O'Leary, „Jeers and Judgements”, în *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 22 (1991), 15-29.
18. *Penitential of Cummean*, 2.18, trad. L. Bieler, *Irish Penitentials*, p. 117.
19. *Life of Eligius*, 1.8, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum merovingicarum*, 4, Hanovra, 1902, p. 675.
20. Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus*, 2.11, trad. J.A. McNamara; J.E. Halborg, *Sainted Women*, p. 162.
21. *Vision of Barontus*, trad. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 195-204.
22. Gregory I, *Dialogues*, 4.41, pp. 247-249.
23. Jacob of Sarug, *On the Offering for the Dead*, 90, trad. S. Landersdorfer, München, 1913, p. 305.
24. Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, 64, pp. 70-71.
25. *The Rule of Patrick*, traducerea se găsește în *Ériu*, 1 (1904), 216-224.
26. *Life of Gertrude*, prefață de J.A. McNamara și J.E. Halborg, p. 223.

10. Creștinătatea în Asia

1. Theophylact Simocatta, *Histories*, 5.10.15, trad. M. și J. Whitby, pp. 146-147.
2. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, 2.137-138 și 147-148, trad. J.W. McCrindle, Hakluyt Society 98, Londra, 1897, pp. 47-51 și 71-73.
3. M. Mikawaya and A. Kollautz, „Ein Dokument zum Fernhandel zwischen Byzanz und China”, în *Byzantinische Zeitschrift*, 77 (1984), 6-19 și P. Schreiner, „Eine chinesische Beschreibung Konstantinopels”, în *Istanbuler Mitteilungen*, 39 (1989), 493-505.
4. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, 2.125, p. 24.
5. J.-P. Mahé, „Quadrivium et cursus d'études au VII-e siècle en Arménie”, *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), 159-206, p. 196.
6. Pawstos Buzand, *Epic Histories*, 3.3, trad. N.G. Garsoian, p. 84.
7. *Ibidem*, 6.10, pp. 237-238.
8. Elishe, *History of Vardan and the Armenian War*, 3, trad. R.W. Thomson, Cambridge, Massachusetts, 1982, pp. 105-109.
9. J.M. Fiey, *Communautés syriaques en Irak et Iran*, Londra, 1979.
10. Cassiodorus, *Institutes*, prefață, 1, trad. L.W. Jones, p. 67.
11. A. Vööbus, *Statutes of the Schools of Nisibe*, Stockholm, 1962.
12. Thomas of Marga, *Book of the Governors*, 2.3, trad. E.A. Wallis Budge, p. 120.
13. D. Chwolson, „Syrische Grabschriften aus Semirjetschie”, în *Mémoires de l'Académie impériale de Saint Pétersbourg*, VII sér., 34 (1886), no. 4, pp. 14-15.
14. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse*, 2, Paris, 1992, pp. 95-127, 170-172.
15. A. Mingana, „The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East”, în *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925), 363.
16. O. Hansen, *Berliner soghdische Texte*, 2, Akademie der Wissenschaften, Mainz, 1954, no. 15, pp. 830-831; *Mongolian-English Dictionary*, F.D. Lessing (ed.), Bloomington, Indiana, 1973, p. 59, s.v. *nom*.
17. F.S. Drake, „Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty”, în *Monumenta Serica*, 2 (1936/7), 293-340; P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, Londra, 1916.
18. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 vol., Washington, D.C., 1995.
19. I. Shahid, *The Martyrs of Najran*, Bruxelles, 1971.
20. Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah: The Life of Muhammad*, 171 și 228, trad. A. Guillaume, Oxford / Lahore, 1955, pp. 121, 158.
21. Sebéos, *Histoire d'Héraclius*, 30, trad. F. Macler, Paris, 1904, pp. 95-97.
22. *Chronicle of Séert*, 106, în *Patrologia Orientalis*, 13, p. 626.

11. „Schimbarea împărățiilor”: creștinii sub Islam

1. Sebéos, *Histoire d'Héraclius*, 32, pp. 104-105.
2. S. Bashear, „Apocalyptic and other materials on early Muslim-Byzantine wars”, în *Journal of the Royal Asiatic Society*, ser. 3, 1 (1991), 173-207.
3. Citat în A. Palmer, *The Seventh Century in West Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, p. XXI.
4. Theophanes, *Chronicle* AD 622, trad. H. Turtledove, Philadelphia, 1982, pp. 34-35.
5. *Coranul*, 3, 106.
6. *History of Rabban Hormizd*, 23, trad. E.A. Wallis Budge, Londra, 1902, p. 150; *History of the Patriarchs of Alexandria*, trad. B. Evetts, în *Patrologia Orientalis* 5, p. 156.
7. F. E. Day, „Early Islamic and Christian Lamps”, în *Berytus* 7 (1942), 62-79, p. 78.
8. M.-F. Auzépy, „De la Paléatine a Constantinople (VII-e-IX-e siècles): Étienne le Sabaite et Jean Damascene”, în *Travaux et Mémoires*, 12 (1994), 183-218, pp. 193-204.
9. B. Flusin, „Démones et sarrasins”, *Travaux et Mémoires*, 11 (1991), 381-409, pp. 404, 407.
10. Dionysius of Tel-Mahre, *Chronicle*, 42, trad. A. Palmer, p. 141.
11. *History of the Patriarchs*, în *Patrologia Orientalis*, 5, pp. 122-125.
12. Bar-Hebraeus, *Chronography*, [413], trad. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932, p. 356.
13. John bar Penkaye, *Riș Melle*, 14 [141], trad. S. Brock, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), 58.
14. Thomas of Marga, *Book of Governors*, 5.11, trad. E.A. Wallis Budge, p. 508.
15. Timothy, *Letter*, 13, trad. O. Braun, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 75, *Scriptores Syri*, 31, Roma, 1915, p. 70.
16. Alvarus, *Indiculus luminosus*, 35, J. Gil (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 1, Madrid, 1973, pp. 314-315.
17. Jahiz, *Refutation of the Christians*, 136, trad. C. Pellat, Londra, 1969, p. 88.
18. S.H. Griffith, „Habib ibn Hidmah Abu Ra'itah, a Christian *mutakallim*”, în *Oriens christianus*, 64 (1980), 161-201, p. 171.
19. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, 2, Paris, 1975, pp. 343-481.
20. Adomnán, *De locis sanctis*, 1.20.20; 2.12, 28.3.3: trad. D. Meehan, Dublin, 1983, pp. 69, 83, 99, 111.
21. Boniface, *Letter*, 19 [27], trad. E. Emerton, p. 56.
22. *Hodoeporicon of Willibald*, 4, în T.F.X. Noble și T. Head, *Soldiers of Christ*, University Park, Pennsylvania, 1995, pp. 153, 159 și C.H. Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Londra, 1954, pp. 162, 170.

12. Creștinătățile din Nord : Irlanda și Britannia saxonă

1. J. Werner, „Der Grabfund von Malaja PerešDepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren”, *Bayerische Akademie der Wissenschaften : Abhandlungen*, N.F. 91, München, 1984 ; *The Age of Sutton Hoo*, ed. M.O.H. Carver, pp. 235-340.
2. Adomnán, *Life of Columba*, 1.1 și 12, trad. R. Sharpe, Penguin, Harmondsworth, 1995, pp. 110-111, 121.
3. Adomnán, *The Law of Innocents*, trad. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 125-131.
4. *The Martyrology of Oengus*, Prologue, 165-169, trad. W. Stokes, Londra, 1905, p. 24.
5. Cogitosus, *Life of Brigit*, 32, trad. S. Conolly și J.-M. Picard, în *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 117 (1981), 25-6.
6. Muirchú, *Life of Patrick*, 13 și 29, trad. A.B.E. Hood, pp. 88, 98.
7. Tirechán, *Life of Patrick*, 2.3.2, trad. L. Bieler, *Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin, 1979, p. 123.
8. *Rule of Cormac*, 1, trad. J. Strachan, în *Ériu*, 2 (1908), 63.
9. Adomnán, *Life of Columba*, 1.23, p. 129.
10. Gerald of Wales, *Topography of Ireland*, 2.71, trad. J. O'Meara, Atlantic Heights, New Jersey, 1982, p. 71.
11. *Life of Enda*, 2 și *Life of Colman*, 8, C. Plummer (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 1, Oxford, 1910, pp. 60, 261.
12. K. McCone, „Werewolves, Cyclopes, *Diberga* and *Fiánna* : Juvenile Delinquency in Early Ireland”, în *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 12 (1986), 1-22.
13. *Senchas Már*, traducerea lucrării se găsește în *Ancient Laws of Ireland*, 3, Dublin, 1873, pp. 33-35.
14. Adomnán, *Life of Columba*, 2.41, pp. 194-195.
15. R. Sharpe, „Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the Devil's Men”, în *Ériu*, 30 (1973), 75-92.
16. K. McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, An Sagart, 1990.
17. *Senchas Már*, pp. 31-33.
18. Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, 1.22-33, trad. B. Colgrave și R.A.B. Mynors, Oxford, 1969, pp. 69-117, de asemenea trad. L. Sherley-Price, Penguin, Harmondsworth, 1955 : vezi I.N. Wood, „The Mission of Augustine of Canterbury to the English”, în *Speculum*, 69 (1994), 1-17.
19. *Ibidem*, 1.32, p. 113.
20. *Ibidem*, 1.25, pp. 73-77.
21. *Ibidem*, 1.30, pp. 107-109.
22. *Ibidem*, 2.5, p. 151 ; *Laws of Ethelbert*, trad. D. Whitelock, *English Historical Documents* 2, Oxford, 1955, pp. 357-361.
23. *Ibidem*, 2.13, pp. 183-186.

24. *Ibidem*, 2.16, p. 193.
25. *Ibidem*, 2.5, p. 153.
26. *Ibidem*, 2.15, p. 191.
27. *Ibidem*, 3.6, p. 231.
28. *Ibidem*, 3.2 și 12, pp. 217, 251.

13. Micro-Creștinătățile

1. Bede, *Life of Cuthbert*, 8, trad. J.F. Webb, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 83.
2. *Letter on the Death of Bede*, trad. B. Colgrave și R.A.B. Mynors, p. 585 ; L. Sherley-Price, p. 20.
3. Bede, *Lives of the Abbots of Wearmouth and Jarrow*, 5, trad. D.H. Farmer, Penguin, Harmondsworth, 1983, p. 189.
4. Barhadbshaba Arbaya, *The Foundation of the Schools of Nisibe*, în *Patrologia Orientalis*, 4, p. 64.
5. D. O'Cróinín, „Mo-sinnu moccu min and the computus of Bangor”, în *Peritia*, 1 (1982), 281-295, p. 286.
6. Braulio of Saragossa, *Renotatio*, în *Patrologia Latina*, 81, 16D.
7. Mahé, „Quadrivium et cursus d'études”, *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), 159, 166-170. Contribuția unui astfel de erudit călător, Theodor din Tars, arhiepiscop de Canterbury, a fost recent pusă în lumină de B. Bischoff și M. Lapidge, *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge, 1994 și *Archbishop Theodore*, M. Lapidge (ed.), Cambridge, 1995.
8. *Fourth Council of Toledo*, (633), canon 2, Vives, p. 188.
9. *Fourth Council of Toledo*, canon 75, p. 218.
10. *Chronicle of 754*, 51, trad. K. Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990, p. 130.
11. *The Tain*, trad. T. Kinsella, Oxford, 1970, p. 2.
12. Eddius Stephanus, *Life of Wilfrid*, 24, trad. Webb, p. 156.
13. *Ibidem*, 11, p. 144.
14. Bede, *Ecclesiastical History*, 3.25, pp. 295-309 ; Eddius Stephanus, *Life of Wilfrid*, 10, pp. 141-142.
15. Cumman, *On the Easter Controversy*, 107-110, M. Walsh și D. O'Cróinín (eds), Toronto, 1988, p. 72.
16. Eddius Stephanus, *Life of Wilfrid*, 22, pp. 154-155 ; *Martyrology of Oengus* Prologue, 193, p. 25.
17. *Laws of Ine*, Prologue, 1, trad. D. Whitelock, *English Historical Documents*, p. 364.
18. *Laws of Ine*, 4, p. 364 ; Altfred, *Life of Liutger*, 6, *Monumenta Germaniae Historica : Scriptores*, 2, Hanovra, 1829, p. 406.
19. *Laws of Ine*, 4, p. 365 ; Bede, *Letter to Archbishop Egbert*, 7, trad. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 161-2.

20. Bede, *Life of Cuthbert*, 3, p. 76.
21. *Ibidem*, 9, pp. 84-85.
22. *Penitential of Theodore*, 1.15.1, A.W. Haddon și W. Stubbs (eds), *Councils and Ecclesiastical Documents*, 3, Oxford, 1871, p. 189.
23. Bede, *Commentary on Acts*, 4.22, trad. L.T. Martin, Kalamazoo, Michigan, 1989, p. 51.
24. Boniface, *Letter*, 2 [10], trad. E. Emerton, p. 27.
25. Bede, *Ecclesiastical History*, 4.11, p. 367.
26. *Ibidem*, 5.12, pp. 489-499.
27. *Life of Guthlac*, 46, trad. B. Colgrave, Cambridge, 1956, p. 143.
28. Bede, *op. cit.*, 4.23, p. 409.
29. *Ibidem*, 4.24, pp. 415-422.
30. *The Dream of the Rood*, trad. S.A.J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, pp. 160-163; *The Ruthwell Cross*, B. Cassidy (ed.), Princeton, New Jersey, 1992.

14. Criza imaginii: controversa iconoclastă bizantină

1. *The Regions of the World*, 42, trad. V. Minorsky, Oxford, 1937, p. 157.
2. A. Cameron și J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century*, Leiden, 1984.
3. *Second Council of Nicaea*, G.D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, 13, 345A, trad. D.J. Sahas, *Icon and Logos*, Toronto, 1988, p. 161.
4. *Life of Leo V*, în *Patrologia Graeca*, 108, 1028 și 1032.
5. *Letter of Michael II and Theophilus to Louis the Pious*, trad. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1972, pp. 157-158.
6. John of Damascus, *On the Divine Images*, trad. D. Anderson, Crestwood, New York, 1980; Nicephorus, *Discours contre les iconoclastes*, trad. M.J. Mondzain-Baudinet, Paris, 1989.
7. *Life of Symeon the Younger*, 118, C. Mango, p. 134.
8. H. Maguire, „Magic and the Christian Image”, *Byzantine Magic*, H. Maguire (ed.), Washington, D.C., 1995, pp. 51-71.
9. *Council in Trullo*, 73, trad. H.R. Percival, *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, 14, p. 398.
10. *Council in Trullo*, 82, p. 401.
11. John of Damascus, *On Images*, 1.22, pp. 30-31.
12. V. Déroche, Léontios de Néapolis, *Apologie contre les juifs*, în *Travaux et Mémoires*, 12 (1994), 43-104.
13. *Qur'an*, 26, 71-74; vezi S.H. Griffith, „Theodore abu Qurra's Arabic Text on the Christian Practice of Venerating Images”, pp. 66-68.
14. O. Grabar, *The Mediation of Ornament*, Princeton, New Jersey, 1992.
15. M. Rosen-Ayalon, „The First Mosaic discovered in Ramla”, în *Israel Exploration Journal*, 26 (1976), 104-119.
16. M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman, 1993, pp. 41-42.

17. Dionysius of Tel-Mahre, *Chronicle*, 89, trad. A. Palmer pp. 169-170.
18. [Iconoclast] *Council of Hiereia* (754), citat în *Second Council of Nicaea*, 260A, trad. D.J. Sahas, p. 90 și C. Mango, p. 166.
19. *Council of Hiereia*, 264C, D.J. Sahas, p. 93 și C. Mango, p. 167.
20. Pseudo-Dionysius, *The Celestial Hierarchy*, 2.1, trad. C. Luibheid, Londra, 1987, p. 148.
21. *Life of Andrew the Fool*, 17.132, în *Patrologia Graeca*, 111 : 780C ; Barsanuphius, *Correspondance*, 416, trad. L. Regnault, p. 290.
22. *Second Council of Nicaea*, 240C și 252BC, D.J. Sahas, pp. 75, 84.
23. Photius, *Homily*, 17.6, trad. C. Mango, *The Homilies of Photius*, Washington, D.C., 1958, p. 295 și *Art of the Byzantine Empire*, p. 190.
24. John of Damascus, *On Images*, Testimonies, p. 39.
25. *Second Council of Nicaea*, 256C, D.J. Sahas, p. 88.
26. Zosima the Deacon, trad. G.P. Majeska, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C., 1984, p. 182.
27. *Libri Carolini*, L. Bastgen (ed.), *Monumenta Germaniae Historica : Legum Sectio 3 ; Concilia 3*, Hanovra, 1924 ; trad. selectivă în C. Davis-Weyer, *Early Medieval Art*, Toronto, 1986, pp. 10-103 ; vezi W. von den Steinen, Karl der Grosse und die *Libri Carolini*, în *Neues Archiv*, 39 (1931), 207-80, pp. 250-251.

15. Închiderea frontierei : Frisia și Germania

1. Gottschalk, *Responsa*, 168-169, C. Lambot (ed.), Louvain, 1945, p. 168.
2. *Annals of the Frankish Kingdom*, trad. P.E. Dutton, *Carolingian Civilization*, Peterborough, Ontario, 1993, pp. 11-12.
3. A. Miquel, *Géographie humaine du monde musulman*, 2, p. 360.
4. Arbeo of Freising, *Life of Saint Emmeran*, 41, *Monumenta Germaniae Historica : Scriptorum rerum merovingicarum* (ed.) 6, Hanovra, 1913, p. 518.
5. J. Werner, *Das alemannische Fürstengrab von Wittislingen*, München, 1950, *Life of Corbinian*, 16 și 29, *Scriptorum rerum merovingicarum*, 6, pp. 579, 595.
6. Bede, *Ecclesiastical History* 5. 10, pp. 481-3 ; *Life of Saint Lebuin* 6, trad. C. H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Londra, 1954, p. 232.
7. Aethicus Ister, *Cosmographia* 2, O. Prinz (ed.), München, 1993, pp. 115-16.
8. *Life of Saint Amandus*, 13-21, trad. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 143-146.
9. Fredegar, *Chronicle*, 4.68 și 74, trad. J.M. Wallace-Hadrill, Oxford, 1960, pp. 56-57, 63.
10. Alcuin, *Life of Willibrord*, în T.F.X. Noble și T. Head, *Soldiers of Christ*, University Park, Pennsylvania, 1995, pp. 191-211 și în Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries*.
11. *Life of Wulfram*, 8-9, *Monumenta Germaniae Historica ; Scriptorum rerum merovingicarum* (ed.), 5, Hanovra, 1910, p. 667.

12. F. Thieus, „Landed property and manorial organization in North Austrasia”, *Images of the Past*, N. Roymans ; F. Thieus (eds), Amsterdam, 1991, pp. 299-407 și M. Costambeys, „An Austrasian aristocracy on the north Frankish frontier”, în *Early Medieval Europe*, 3 (1994), 39-62.
13. Boniface, *De grammatica*, R. Rau (ed.), Darmstadt, 1968, pp. 360-368.
14. Boniface, *Letters*, 22 [30], 53 [65] și 62 [78], trad. E. Emerton, pp. 60, 121, 136 ; o selecție a *Scrisorilor* lui Bonifaciu se găsește și în Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries*.
15. *Ibidem*, 36 [46], p. 75.
16. *Ibidem*, 85 [105], p. 178.
17. *Ibidem*, 15 [23], pp. 48-50.
18. *Ibidem*, 51 [63], p. 115.
19. *Ibidem*, 51 [63], p. 116.
20. *Ibidem*, 52 [64], p. 120.
21. Willibald, *Life of Boniface*, 8, *Soldiers of Christ*, p.136 și Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries*, pp. 57-58.
22. Boniface, *op.cit.*, 70 [86], pp. 158-159.
23. *Ibidem*, 16 [24], p. 51.
24. *Ibidem*, 54 [68] și 64 [80], pp. 122, 144.
25. Willibald, *op.cit.*, 6, *ed.cit.*, p. 124 și Talbot, *op.cit.*, p. 42.
26. Willibald, *op.cit.*, 6, *ed.cit.*, pp. 126-127 și Talbot, *op.cit.*, pp. 45-46.
27. Boniface, *op.cit.*, 64 [80], p. 147 ; vezi J. Carey, „Ireland and the Antipodes”, în *Speculum*, 64 (1989), 1-10.
28. *Roman Synod of 745* în Boniface, *op.cit.*, 47 [59], pp. 101-102.
29. *Roman Synod of 745*, p. 103 ; Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus*, 1.6, E. Peters, p. 75.
30. *Roman Synod of 745*, pp. 103-104.
31. *Roman Synod of 745*, p. 101 ; *Hodoeporicon of Willibald* 1, *Soldiers of Christ*, p. 146 și C. H. Talbot, p. 155.
32. *Roman Synod of 745*, p. 101 ; Bede, *Life of Cuthbert*, 9, trad. J.F. Webb, p. 84.
33. *Roman Synod of 745*, p. 101.
34. Boniface, *Letter*, 40 [50], p. 82.
35. *Ibidem*, p. 79.
36. *Index of Superstitions*, trad. J.T. McNeill și H.A. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, New York, 1990, pp. 419-421.
37. *Hodoeporicon of Willibald*, prefață, *Soldiers of Christ*, p. 144 și C.H. Talbot, p. 153.
38. *Capitulary concerning the parts of Saxony*, 7, 8 și 11, trad. H.R. Loyn și J. Percival, *The Reign of Charlemagne*, Londra, 1975, p. 52.
39. I.N. Wood, „Missionary Hagiography in the Eighth and Ninth Centuries”, în *Ethnogenese und Überlieferung*, K. Brunner și B. Merta (eds), Viena, 1994, pp. 189-199.

16. „Să cîrmuiască poporul creștin” : Carol cel Mare

1. Einhard, *Life of Charlemagne*, 13, trad. L. Thorpe, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 67.
2. Alcuin, *Letter*, 8 [121], trad. S. Alcott, *Alcuin of York*, York, 1974, p. 11.
3. *Liber Pontificalis*, 98.23-4, trad. R. Davis, Liverpool, 1992, pp. 190-191 ; H.R. Loyn și J. Percival, pp. 24-26 ; *Royal Annals*, H.R. Loyn ; J. Percival, pp. 41-44.
4. Einhard, *Life of Charlemagne*, 22, pp. 76-77.
5. *Ibidem*, 31, p. 84.
6. M. McCormick, „The Liturgy of War in the Early Middle Ages : Crisis, Litanies and the Carolingian Monarchy”, în *Viator*, 15 (1984), 1-23.
7. *Capitulary of Herstal* (779), c.16, *Monumenta Germaniae Historica : Legum Sectio 2 : Capitularia 1*, Hanovra, 1883, p. 51, trad. P.D. King, *Charlemagne*, Kendal, Cumbria, 1987, p. 204 ; *Capitulary of the Missi at Aachen*, (810), c.11 and 17, *Capitularia 1*, p. 153.
8. *Royal Annals (Viena Manuscript)* AD 802, H.R. Loyn și J. Percival, p. 45.
9. *2 Paralipomena* 34, 30.
10. Alcuin, *Letter*, 125 [244], p. 132.
11. *Ibidem*, 29 [19], p. 40.
12. *Ibidem*, 128 [295], p. 134.
13. *Idem*, *On Scribes*, trad. P. Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, Londra, 1985, p. 139 ; vezi D. Ganz, „The Preconditions of Carolingian Minuscule”, în *Viator*, 18 (1978), 23-43.
14. *Admonitio Generalis* (789), c.72, *Capitularia 1*, p. 60, P.D. King, p. 217.
15. *Admonitio Generalis*, prefață *Capitularia 1*, p. 54, P. D. King, p. 209.
16. *Admonitio Generalis*, c.78, *Capitularia 1*, p. 60, P. D. King, p. 218 ; J.G. O'Keefe, Cáin Domnaig, în *Ériu*, 2 (1905), 189-214.
17. *Annals of Fulda* AD 847, trad. T. Reuter, Manchester, 1992, pp.26-27.
18. *Council of Tours*, (813), canon 17, *Monumenta Germaniae Historica : Concilia 2*, Hanovra, 1906, p. 288.
19. *General Capitulary for the missi* (802), c.2, trad. H.R. Loyn și J. Percival, pp. 74-75.
20. Ghaerbald of Liege, *Second Diocesan Statute*, C. de Clercq (ed.), Louvain, 1936, pp. 357-362 ; vezi J. Lynch, *Godparents and Kinship*.
21. *Council on the Danube* (796), *Concilia 2*, pp. 172-176.
22. Alcuin, *Letters*, 56 și 57 [110 și 111], pp. 72-74.
23. Charlemagne, *Letter to Ghaerbald*, *Capitularia 1*, p. 241.
24. *Frankish and Old Saxon Baptismal Oaths*, H. D. Schlosser (ed.), *Althochdeutsche Literatur*, Frankfurt-am-Main, 1970, p. 212 ; referitor la persistența și la baza socială a reminescențelor păgîne, vezi E.J. Goldberg, „The Saxon *Stellinga* Reconsidered”, *Speculum*, 70 (1995), 467-501.
25. C. Edwards, „German vernacular literature”, *Carolingian Renewal*, R. McKitterick (ed.), Cambridge, 1994, pp. 141-170.

26. Agobard of Lyons, *On Hail and Thunder*, în *Patrologia Latina*, 104, 147-158 și L. Van Acker, *Corpus Christianorum : series medievalis*, Turnhout, 1981, trad. P.E. Dutton, *Carolingian Civilization*, pp. 189-191.
27. Agobard, *On the illusions of miracles*, 11, Van Acker, p. 242.
28. Vezi C. Chazelle, „Matter, Spirit and Image in the *Libri Carolini*”, în *Recherches augustiniennes*, 21 (1986), 163-184 ; T.F.X. Noble, „Tradition and Learning in Search of Ideology : the *Libri Carolini*”, în „*The Gentle Voices of Teachers*” : *Aspects of Learning in the Carolingian Age*, R.E. Sullivan (ed.), Columbus, Ohio, 1995, pp. 227-260.
29. von den Steinen, în *Neues Archiv*, 39 (1931), 246.
30. *Libri Carolini*, 1.15, Bastgen (ed.), p. 35.
31. *Libri Carolini*, 4.21, p. 213.
32. *Libri Carolini*, 2.30, p. 93.
33. *The Wish of Manchán of Liath*, trad. K.H. Jackson, *A Celtic Miscellany*, Penguin, Harmondsworth, 1971, p. 280.
34. *Libri Carolini*, 2.30, p. 98.
35. *Libri Carolini*, 4, 5 și 40, pp. 181, 211.

17. *In Geàr Dagum* : „În vremurile de odinioară” – Creștinătatea nordică și trecutul ei

1. S. Coupland, „Money and Coinage under Louis the Pious”, în *Francia*, 17, 1 (1990), 23-34.
2. Paschasius Radbertus, *Epistolae variorum*, 12 ; vezi I.N. Wood, *Christianization of Scandinavia*, pp. 64-66.
3. *Greenlanders' Saga*, 4, trad. G. Jones, *The Norse Atlantic Saga*, Oxford, 1986, p. 196.
4. *Norges Inskrifter*, 5, Oslo, 1960, no. 449, vezi *Christianization of Scandinavia*, pp. 73-74.
5. Ermoldus Nigellus, *The Paintings at Ingelheim*, 261-284, trad. P. Godman, p. 255.
6. Rimbert, *Life of Anskar*, 30, trad. C.H. Robinson, Londra, 1921, pp. 98-100.
7. Ari Thorgilsson, *Book of the Icelanders*, 7, trad. Ithaca, New York, 1930, p. 66.
8. D. Dumville, „The Anglian Collection of Royal Genealogies”, în *Anglo-Saxon England*, 5 (1976), 23-50.
9. *Lebor Gabála Erenn : The Book of the Taking of Ireland*, trad. R.A.S. Macalister, Dublin, 1941, p. 165.
10. Einhard, *Life of Charlemagne*, 29, trad. L. Thorpe, p. 82.
11. *Anglo-Saxon Chronicle AD 757*, trad. D. Whitelock, *English Historical Documents*, 1, p. 163 ; vezi D. Whitelock, *The Audience of Beowulf*, Oxford, 1951.
12. R. Frank, „Germanic Legend in Old English Literature”, în *Cambridge Companion to Old English Literature*, M. Godden și M. Lapidge (eds), Cambridge, 1991, pp. 88-106.

13. Rudolf of Fulda, *Translatio Sancti Alexandri, Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, 2, Berlin, 1829, p. 673.
14. *Sturlunga Saga*, 31, trad. J. McGrew, New York, 1970, p. 108.
15. Snorri Sturluson, *Saga of Olaf Tryggvason*, 64, *Heimskringla*, trad. L. Hollander, Austin, Texas, 1964, p. 204.
16. *Eirik the Red's Saga*, 3, trad. L. W. Jones, p. 214.
17. Burchard of Worms, *Corrector*, 5.65, trad. J.T. McNeill; H. M. Gamer, *Handbooks of Penance*, p. 330.
18. *Viena Spell*, H.D. Schlosser (ed.), *Althochdeutsche Literatur*, p. 260.
19. *Aecerbot: For Unfruitful Land*, trad. S.A.J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, pp. 545-547.
20. Muirchú, *Life of Patrick*, 29, A.B.E. Hood, p. 98.
21. *The Tain*, trad. T. Kinsella, p. 2.
22. *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, C. O'Rahilly (ed.), Dublin, 1970, p. 272.
23. *Beowulf* 1347-1352, trad. M. Alexander, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 93.
24. *Book of Monsters*, M. Haupt (ed.), in *Opuscula*, 2, Leipzig, 1879, p. 223; vezi Whitelock, *Audience of Beowulf*, p. 46.
25. *Beowulf*, 104-110, p. 54.
26. Ananias of Shirak in J. R. Russell, „Dragons in Armenia”, in *Journal of Armenian Studies*, 5 (1990/91), 3-19.
27. Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, 1.61, trad. R.W. Thomson, Cambridge, Massachussets, 1978, p. 204.
28. *Lorsch Spell*, Schlosser, *Althochdeutsche Literatur*, p. 260.
29. *Revue des études anciennes*, 3 (1901), 273.
30. F. Harmer, *Documents of the Ninth and Tenth Centuries*, Cambridge, 1914, pp. 13-15.
31. *Life of Constantine the Philosopher*, 10, F. Grivec și F. Tomšić (eds), Zagreb, 1960, pp. 116-117.
32. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Londra, 1971, pp. 69-101, 134-63; I. ŠevDenko, „Religious Missions seen from Byzantium”, in *Harvard Ukrainian Studies*, 22/23 (1988/89), 6-27.
33. *Russian Primary Chronicle*, trad. S.H. Cross și O.P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Massachussets, 1953, p. 111.
34. Nicholas I, *Answers to the Bulgarians* 59, in *Patrologia Latina*, 119; 1002 AB; vezi Photius, *Letter*, 8, D.S. White și J.R. Burgess, *The Patriarch and the Prince*, Brookline, Massachussets, 1982, pp. 39-79.

Bibliografie selectivă

1. „Legile țărilor”

- Barrett, J.C. ș.a. (eds), *Barbarians and Romans in North-West Europe*, Oxford, 1989.
- Collins, R., *Early Medieval Europe*, New York, 1991.
- Hedeager, L., *Iron Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to AD 700*, Oxford, 1992.
- Pohl, W., *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr.*, München, 1988.
- Todd, M., *The Northern Barbarians, 100 BC-AD 300*, Oxford, 1975.
- Whittaker, C.R., *Frontiers of the Roman Empire : A Social and Economic Study*, Baltimore, 1994.

2. Creștinismul și Imperiul

- Bagnall, R., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
- Brown, P., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londra, 1971 ; 1989.
- Cameron, A., *The Later Roman Empire*, Londra, 1993.
- Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, New York, 1987.
- Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men and Gods*, vol. II, *The Rise of the Church*, Oxford, 1993.
- Strobel, K., *Das Imperium Romanum im „3. Jahrhundert.” Modell einer historischen Krise ?*, Stuttgart, 1993.

3. *Tempora Christiana* : Vremuri creștine

- Barnes, T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, 1992.
- Brown, P., *Augustine of Hippo*, Londra, 1967.
- Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.
- Elm, S., *„Virgins of God”. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.

- Fögen, M.T., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt, 1993.
- Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
- Markus, R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.
- McLynn, N.B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, 1994.
- Sivan, H., *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, Londra, 1993.
- Stancliffe, C., *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983.
- Thelamon, F., *Paiens et chrétiens au IV-e siècle*, Paris, 1981.

4. *Virtutes Sanctorum... Strages Gentium* : „Faptele sfinților... măcelul popoarelor”

- Cameron, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, Londra, 1993.
- Drinkwater, J. și Elton, H. (eds), *Fifth Century Gaul. A Crisis of Identity ?*, Cambridge, 1992.
- Hillgarth, J.N., *Christianity and Paganism, 530-750. The Conversion of Western Europe*, Philadelphia, 1986.
- Lyman, J.R., *Christology and Cosmology*, Oxford, 1993.
- Mathisen, R.W., *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington, D.C., 1989.
- Muhlberger, S., *The Fifth-Century Chronicles. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicle of 452*, Liverpool, 1990.
- Pelikan, J., *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, 1971.
- Rousseau, P., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978.

5. La hotare : Noricum, Irlanda, Francia

- Lebecq, S., *Les origines franques, V-e-IX-e siècle*, Paris, 1990.
- Munro-Hay, S., *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh, 1991.
- Thomas, C., *Christianity in Roman Britain to AD 500*, Berkeley, 1981.
- Wood, I.N., *Merovingian Kingdoms, 450-751*, Londra, 1994.

6. *Reverentia, Rusticitas* : de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours

- Brown, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.
- Goffart, W., *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800)*, Princeton, 1988.

- Klingshirn, W.E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994.
- Les fonctions des saints dans le monde occidental (II-e-XIII-e siècle)*. Collection de l'École française de Rome, 149, Roma, 1991.
- Nie, G. de, *Views from a Mary-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam, 1987.
- Rousselle, A., *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990.
- Van Dam, R., *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.
- Wood, I.N., *Gregory of Tours*, Bangor, 1994.

7. Episcopi, oraș și deșert : Roma Răsăriteană

- Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-641*, Oxford, 1994.
- Flusin, B., *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983.
- Frend, W.H.C., *The Rise of the Monophysite Church*, Cambridge, 1972.
- Hirschfeld, Y., *The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, 1992.
- Harvey, S.A., *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, 1990.
- Honoré, T., *Tribonian*, Londra, 1978.
- Palmer, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge, 1990.
- Roueché, C., *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, Londra, 1993.
- Tate, G., *Les campagnes de la Syrie du Nord du II-e au VII-e siècle*, Paris, 1992.

8. Regimen Animarum : Grigore cel Mare

- Brown, T.S., *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy AD 550-800*, Roma, 1984.
- Chadwick, H., *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981.
- Dagens, C., *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977.
- Markus, R., *From Augustine to Gregory the Great*, Londra, 1983.
- O'Donnell, J.J., *Cassiodorus*, Berkley, 1979.
- Straw, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley, 1988.
- Wickham, C., *Early Medieval Italy. Central Power and Local Society, 400-1000*, Londra, 1981.

9. Medicamenta Paenitentiae : Columbanus

- Clarke, H.B. și Brennan, M. (eds), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 1981.
- Frantzen, A.J., *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, New Brunswick, 1983.

- Muschiol, G., *Famula Dei : Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münster, 1994.
- Paxton, F.S., *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1990.
- Riché, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-e-VIII-e siècle*, Paris, 1962 : ediția în limba engleză, *Education and Culture in the Barbarian West*, Columbia, Carolina de Sud, 1976.

10. Creștinătatea în Asia

- s.v. „Christianity”, in Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. V, Costa Mesa, California, 1991.
- Garsoian, N. ș.a. (eds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C., 1982.
- Garsoian, N.G., *The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzand*, Cambridge, Massachussets, 1989.
- Izutsu, T., *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.
- Kister, M. J., *Studies on Jahiliyya and Early Islam*, Londra, 1980.
- Monneret de Villard, U., *Le Leggende orientali dei Magi evangelici*, Roma, 1952.
- Wolska, W., *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, Paris, 1962.
- Yarshater, E. (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. III. *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge, 1983.

11. „Schimbarea împărățiilor” : creștinii sub Islam

- Cameron, A. și Conrad, L.I., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. I: *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1989.
- Gervers, M. și Bikhazi, R.J. (eds), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto, 1990.
- Griffith, S.H., „Theodore abu Qurrah's Arabic text on the Christian Practice of Venerating Images”, în *Journal of the American Oriental Society*, 105, 1985.
- King, G.R.D. și Cameron, A. (eds), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II, *Land Use and Settlement Patterns*, Princeton, 1994.
- Putman, H., *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beirut, 1975.
- Raby, J. și Johns, J. (eds), *Bayt al-Maqdis. Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 1992.
- Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, Berkeley, 1975.

12. Creștinătățile din Nord : Irlanda și Britannia saxonă

- Bassett, S. (ed.), *The Origins of the Anglo-Saxon Kingdoms*, Londra, 1989.
- Campbell, J. (ed.), *The Anglo-Saxons*, Oxford, 1982.
- Carver, M.O.H. (ed.), *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in Northwestern Europe*, Woodbridge, Suffolk, 1992.

- Hauck, K., *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*, München, 1985.
 Hughes, K., *The Church in Early Irish Society*, Londra, 1966.
 MacNeill, M., *The Festival of Lughnasa*, Dublin, 1982.
 Mayr-Harting, H., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, University Park, Pennsylvania, 1991.

13. Micro-Creștinătățile

- Blair, J. și Sharpe, R. (eds), *Pastoral Care before the Parish*, Leicester, 1992.
 Collins, R., *Early Medieval Spain. Unity in Diversity*, Londra, 1983.
 Fontaine, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983.
 Henderson, G., *From Durrow to Kells : The Insular Gospel Books*, New York, 1987.
 Hillgarth, J.N., *Visigothic Spain, Byzantium and Ireland*, Londra, 1985.
 Hodges, R. și Whitehouse, D., *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, Ithaca, 1983.

14. Criza imaginii : controversa iconoclastă bizantină

- Belting, H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor der Zeitalter der Kunst*, München, 1990, ediția în limba engleză, *Likeness and Presence : A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, 1994.
 Brubaker, L., „Byzantine art in the ninth century : theory, practice and culture”, în *Byzantine and Modern Greek Studies*, 13, 1989.
 Cameron, A., The language of images : the rise of icons and Christian representation, în Wood, D. (ed.), *The Church and the Arts. Studies in Church History* 28, Oxford, 1992.
 Haldon, J.F., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge, 1990.
 Herrin, J., *The Formation of Christendom*, Princeton, 1987.
 Maguire, H., *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park, Pennsylvania, 1987.

15. Închiderea frontierei : Frisia și Germania

- s.v. „Christentum der Bekehrungszeit,” în Hoops, J. (ed.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. IV, Berlin, 1981.
 Lebecq, S., *Marchands et Navigateurs du Haut Moyen-Âge*, Lille, 1983.
 Schaferdiek, H. (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. vol. II. *Die Kirche des fruhen Mittelalters*, München, 1978.
 Wallace-Hadrill, J.M., *The Frankish Church*, Oxford, 1983.

16. „Să cîrmuiască poporul creștin” : Carol cel Mare

Banniard, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV-e au IX-e siècle en Occident latin*, Paris, 1992.

Bullough, D., *The Age of Charlemagne*, New York, 1965.

Chelini, J., *L'Aube du Moyen Âge. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingien (750-900)*, Paris, 1991.

Lynch, J.H., *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton, 1986.

McKitterick, R. (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1990.

Idem (ed.), *Carolingian Culture : Emulation and Innovation*, Cambridge, 1994.

Wright, R., *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool, 1982.

17. In Geår Dagum : „În vremurile de odinioară” – Creștinătatea nordică și trecutul ei

Flint, V.I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.

Gurevich, A., *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago, 1992.

Obolensky, D., *The Byzantine Commonwealth*, Londra, 1971.

Richter, M., *The Formation of the Medieval West. Studies in the Oral Culture of the Barbarians*, Dublin, 1994.

Sawyer, B., Sawyer, P. și Wood, I. (eds), *The Christianization of Scandinavia*, Alingsas, 1987.

Wormald, P., „Bede, *Beowulf* and the conversion of the Anglo-Saxon aristocracy”, în Farrell, R.T. (ed.), *Bede and Anglo-Saxon England*, Oxford, 1978.

Tabel cronologic

Imperiul Roman

- 238-270+ Criză în Imperiul Roman
- 258 Execuția lui Ciprian de Cartagina
- 284-305 Împăratul Dioclețian
- 303 „Marea Persecuție”
- 306-337 Împăratul Constantin
- 312 Bătălia de pe podul Milvius
- 325 Conciliul ecumenic de la Niceea
- 327 Întemeierea Constantinopolului
- 337-361 Împăratul Constanțiu al II-lea

Imperiul Roman de Apus, Gallia

- 335-397 Sfântul Martin de Tours
- 342-411 Melania cea Bătrână
- 354-430 Sfântul Augustin
 - 387 Convertirea la creștinism
 - 395 Episcop în Hippo
 - 397 *Confesiunile*
 - 413+ *Cetatea lui Dumnezeu*
- 355-431 Paulinus de Nola
- 360-435 Ioan Cassian
- 363-425 Sulpicius Severus
 - 396 *Viața Sfântului Martin*
- 400 Honoratus întemeiează Mănăstirea Lérins
- 400-470 Hidatius
- 406 Invazii de proporții în Gallia
- 407-437 Germanus, episcop de Auxerre
- 410 Cucerirea Romei
- 413+ Controversa pelagiană
- 415 Ioan Cassian sosește la Marsilia
 - 420 *Așezămintele vieții monahale*
 - 426 *Convorbiri*
- 416 Orosius, *Istoria contra păgînilor*

- 418 Vizigoții se stabilesc în regiunea Bordeaux
- 429-439 Vandalii cuceresc Africa
- 430-449 Hilarius, episcop de Arles
- 443 Burgunzii se stabilesc în regiunea Vienne
- 451 Attila invadează Gallia
- 455 Hidatius, *Cronica*
- 460+ Perpetuus, episcop de Tours
- 430-480 Sidonius Apollinaris
470 Episcop de Clermont
- 481-511 Clovis
486 bătălia de la Soissons
- 490+ *Lex Salica*
500+ Botezul lui Clovis
- 502-542 Cezar, episcop de Arles
512 *Regula* pentru Cezaria
- 506 regele Alaric al II-lea promulgă *Breviarium*
sinodul de la Agde
- 507 Bătălia de la Vouillé
- 520-587 Radegund
561 întemeiază Mănăstirea Sainte Croix la Poitiers
- 538-594 Grigore de Tours
573-594 Episcop de Tours
- 566/7 Venantius Fortunatus sosește în Gallia
- 590-610 Columbanus sosește la Luxeuil
- 603-645 Burgundofara
- 623-638 Regele Dagobert
- 641-660 Eligius, episcop de Noyon
- 641-684 Audoenus, episcop de Rouen
- 658 Moartea Gertrudei, stareța mănăstirii din Nivelles
- 670+ Răspîndirea așa-numitelor *sceattas* ca monedă de schimb
- 679 *Viziunea lui Barontus*
- 680+ Misiunea lui Amandus printre basci
- 687-714 Pepin de Heristal, majordom al curții
- 690 Willibrord sosește în Franția
- 698 Willibrord întemeiază Mănăstirea Echternach
- 714-741 Carol Martel, majordom al curții
- 716 Winfried/Bonifaciu sosește în Franția
- 733 Bătălia de la Poitiers
- 741-768 Pepin (III)
751 încoronat rege
- 743 *Indexul superstițiilor* întocmit pentru conciliul Bisericii france
- 745 Condamnarea lui Aldebert și Clement
- 754 Papa Ștefan sosește în Franția : reîncoronarea lui Pepin
Moartea lui Bonifaciu

768-814	Carol cel Mare
774	Înfrângerea longobarzilor
778	Bătălia de la Roncevalles
782	Alcuin sosește la curte
789	<i>Admonitio Generalis</i>
793	<i>Libri Carolini</i>
796	Începerea construcției palatului din Aachen
800	Carol proclamat „împărat” la Roma
802	Importante inițiative legislative la Aachen
813	Conciliul din Tours
814-840	Ludovic cel Pios
817	Einhard, <i>Viața lui Carol cel Mare</i>

Insulele Britanice

406	Armatele romane părăsesc Britannia
420 ?-490	Patricius
520+	Gildas, <i>Căderea Britanniei</i>
522-597	Columba
	565 întemeiază mănăstirea din Iona
540+-615	Columbanus
558	Ultima sărbătoare de la Tara
561	Bătălia de la Cúl Drebene
560-616	Ethelbert, rege în Kent
570+	Saxonii cuceresc Bath
597	Augustin sosește în Kent
600+	<i>Legile</i> lui Ethelbert
	Aneirin, <i>Y Gododdin</i>
614-680	Hild din Whitby
619	Paulinus sosește în Northumbria
628	Convertirea regelui Edwin al Northumbriei
628-690	Benedict Biscop
	653 Primele călătorii la Roma
628-704	Adomnán
630-687	Cuthbert
630	scrierile lui Cummin referitoare la data Paștelui
633	Moartea lui Edwin
634-709	Wilfrid
634-642	Regele Oswald al Northumbriei
635	Întemeierea Mănăstirii Lindisfarne
642-671	Regele Oswy din Northumbria
650+	Cogitosus, <i>Viața lui Brigid</i>
658-739	Willibrord
664	Conciliul de la Whitby

671-685	Regele Egfriht al Northumbriei
672-735	Beda
	<i>731 Istoria ecleziastică</i>
674	Întemeierea Mănăstirii Wearmouth
675-714	Guthlac
675-754	Winfried/Bonifaciu
680/700	Muirchú, <i>Viața Sfântului Patrick</i>
688/693	<i>Legile lui Ine</i>
697	<i>Cáin Adomnáin</i> : „Legea inocenților”
700+	<i>Visul crucifixului</i>
	<i>Codex Amiatinus</i>
720	<i>Senchas Már</i>
750	<i>Cartea din Kells</i>
757-796	Offa, rege al Merciei

Italia, Spania și Europa Centrală

434-453	Imperiul lui Attila
440-461	Papa Leon
454-482	Severinus în Noricum
476	Abdicarea împăratului Romulus Augustulus
476-493	Odoacru stăpânește Italia
480-524	Boețiu
	<i>524 Mîngîierile filozofiei</i>
493-526	Teodoric stăpânește Italia
495	Celebrarea sărbătorii <i>Lupercalia</i>
511	Eugippiu, <i>Viața lui Severinus</i>
529	Benedict la Monte Cassino
490-583	Casiodor
	<i>550 Instituțiile</i>
533-540	Iustinian recucerește Cartagina, Roma și Ravenna
547	Moartea lui Benedict
560-636	Isidor de Sevilla
	<i>636 Etimologiile</i>
568	Longobarzii pătrund în Italia
540-604	Grigore cel Mare
	<i>579 la Constantinopol</i>
	<i>590-604 Papă</i>
	<i>593 Regula Pastoralis</i>
	<i>594 Dialogurile</i>
589	Convertirea vizigoților de la arianism la catolicism
698	Arabii cuceresc Cartagina
711	Arabii cuceresc Spania
751	Longobarzii cuceresc Ravenna

755-756	Francii invadează Italia
774	Carol cucerește regatul longobard
778	Bătălia de la Roncevalles

Europa Centrală și Scandinavia

685-719	Radbod, rege al frisonilor
745-784	Virgil, episcop de Salzburg
751	Bonifaciu întemeiază Mănăstirea Fulda
772	Carol profanează Irminsul
782	Masacrul de la Verden
785	<i>Capitulariile saxone</i>
792	Războiul cu avarii
826	Botezul lui Harald Klak

800-865	Anskar
870+	Colonizarea Islandei
950-986	Harald Dinte-Albastru, rege al Danemaricii
995-1000	Olaf Tryggvason, rege al Norvegiei
1000	Convertirea Islandei
1122/33	Ari Thorgilsson, <i>Cartea islandezilor</i>
1179-1241	Snorri Sturluson

Roma Răsăriteană și Orientul Mijlociu

154- ca.222	Bardesan din Edessa
----------------	---------------------

224	Ascensiunea Imperiului Sasanid
216-277	Mani (Maniheus)

250-356	Antonie, eremit în Egipt 270 se stabilește în deșert
---------	---

250-336	Arius
263-340	Eusebiu de Cezarea

298-330	Tiridate al III-lea, regele Armeniei
---------	--------------------------------------

296-373	Atanasie de Alexandria		
325	Conciliul de la Niceea		
327	Întemeierea Constantinopolului		
350-428	Teodor de Mopsuestia		
356	Apare <i>Viața lui Antonie</i>		
363	Înfrângerea și moartea împăratului Iulian		
376-395	Împăratul Teodosiu I		
378	Bătălia de la Adrianopol		
385-466	Șenute din Atripe		
391	Devastarea Serapeumului	400+	Crearea alfabetului armean
396-459	Sfântul Simeon Stilitul (Stilpnicul)		
408-450	Împăratul Teodosiu al II-lea		
412-444	Chiril de Alexandria		
428-431	Nestorius, patriarh al Constantinopolului		
431	Conciliul din Efes		
438	<i>Codicele Teodosian</i>	439-457	Yazdgird al II-lea, rege al Persiei
444-451	Dioscor de Alexandria		
451	Conciliul de la Calcedon	451	Bătălia de la Avarair
465-538	Sever de Antiohia		
470-547	Barsanuphius din Gaza	470+	Pawstos Buzanda, <i>Istории epice</i>
		470-496	Barsauma, episcop nestorian în Nisibe Dezvoltarea academiei nestoriene din Nisibe
489	Închiderea școlii elevilor persani din Edessa		
491-518	Împăratul Anastasius		
500+	Pseudo-Dionisie Areopagitul		
518-527	Împăratul Iustin		
527-565	Împăratul Iustinian		
507-588	Ioan din Efes		

		519-531	Ella Asbeha, rege în Aksum. Originea <i>Kebrä Nagast</i>
		523	Martirii din Najran
529	Închiderea Academiei din Atena Codex Justinianus		
		530-579	Chosroe I Anurșirvan, rege al Persiei
532	Răscoala <i>Nika</i>		
533	<i>Digestele</i> și <i>Institulele</i>		
537	Terminarea lucrărilor la Catedrala Sfânta Sofia		
		540-552	Mar Aba, patriarh nestorian
540-628	Războaie între Imperiul Roman de Răsărit și Persia		
542-543	Declanșarea ciumei		
542-578	Iacob Baradai întemeiază Biserica monofizită independentă		
553	Condamnarea celor <i>Trei Capitoale</i>		
550+	Slavii pătrund în Balcani		
		570-632	Mohamed
580+	Formarea Imperiului avar		
		591-628	Chosroe al II-lea Parviz
610-641	Împăratul Heraclius		
		610	Mohamed are primele revelații ale Coranului
		622	Exilul (Hegira) lui Mohamed de la Mecca la Medina
		632	Moartea lui Mohamed
634-650+	Arabii cuceresc Siria, Egiptul și Persia		
		635-638	Misionari nestorieni la Hsian-Fu
660	<i>Coranul</i> este fixat în scris		
		665	Anania din Șirac, <i>K'nnikon</i>

675-753/4	Ioan din Damasc (Damaschinul)		
680	Arculf vizitează Țara Sfântă		
685-705	Califul Abd al-Malik		
692	Începerea lucrărilor la „Cupola Stîncii”		
699	Limba arabă înlocuiește limba greacă în administrație		
717	Înfrîngerea musulmanilor în fața Constantinopolului		
717-741	Împăratul Leon al III-lea		
726	Începutul iconoclasmului		
		740-825	Teodor abu Qurra
741-775	Împăratul Constantin al V-lea		
754	Conciliul iconoclast din Hieria		
759-826	Teodor din Studion (Studitul)		
		762	Întemeierea Bagdadului
		762	Uigurii adoptă maniheismul
		780-823	Timotei I, patriarh nestorian
787	Conciliul iconodul de la Niceea		
		788-803	Harun al-Rașid
802-814	Krum, han al bulgarilor		
810-893	Fotie		
815-843	„Al doilea iconoclastm”		
818/820	Nichifor, <i>Antirrheticus</i>		
		820	Inscripția uigură de la Karabalgasun
		840+	Traduceri din greacă în arabă
843	„Triumful Ortodoxiei”		
863	Misiunea lui Constantin (Chiril) și Metodieu în Moravia		
864	Convertirea la creștinism a bulgarilor		
		873	Moartea lui Hunayn ibn Ișaq
987	Convertirea la creștinism a Kievului		

Index

A

- Aachen, 258, 259, 260
abate (stareț), 138, 139
 v. și ierarhie creștină ;
 monahism
Abd al-Malik, calif, 178, 181
Abd al-Walid, calif, 178
academia din Nisibe, 162, 166
Aden, 93
Admonitio Generalis (Carol cel Mare), 264-265
Adomnán, stareț în Iona, 191, 217
 Cáin Adomnáin, 191
Adrianopol, 55
áes dána, 193
Africa, 62, 74, 123,
 nomazi în, 21-23
 regi mauri, 92
Agbar al VIII-lea, rege în
 Osroene, 36
Agobard, arhiepiscop de Lyon,
 270-271
Aistulf, rege longobard, 236
Aix-la-Chapelle v. Aachen
alani, 64, 72,
 v. și barbari
Alaric al II-lea, rege vizigot,
 90-92
Alaric, rege vizigot, 55, 59
„Albaștrii”, 115, 121, 128
Alcuin din York, 256, 262, 263,
 265, 268
Aldebert, 251, 252-253
alemani, 91
 v. și barbari
Alep, 116
Alexandria, 26, 45, 49-50,
 74-75, 170
alfabet armean, 163
Alfred, *earldorman*, 292
Algeria, 49, 92
Allah (Unicul Dumnezeu), 172,
 v. și Dumnezeu
al-Waqidi, istoric, 264
Amandus, Sfântul, 243
ambitio, 75
Ambrozie, episcop de Milano, 56
Ammianus Marcellinus, istoric,
 286
Anania din Șirac, 209, 291
 K'nnikon, 207
Anastasia din Sinai, 181
 Povestiri pentru întărirea
 credinței, 181
Anastasius, împărat, 92, 120
Andaluzia, 20, 21, 36

Aneirin :

Y Gododdin, 84

angli, 142-143, 201, 283

v. și *Britannia*

anglo-saxonă (limbă), 198, 212, 217

v. și limbă

anmcharae v. îndrumător spiritual

Annianus, episcop de Orleans, 46, 67

Anskar, episcop de Hamburg și Bremen, 280

Antiohia, 18, 26, 47, 74-75, 78, 116, 161, 162, 170

Antirrheticus (Evagrie), 169

Antirrhetikos (Nichifor), 227

Antonie, Sfântul, 50, 52

Antrim, 18

Apărarea monoteismului, 170

Apărarea sfintelor icoane (Ioan Damaschinul), 231

Apollos, Apa, 117

apostazie, 214, 250

Aquileia, 35

arabă (limbă), 178, 184

v. și limbă

Arcadius, împărat, 88

Arculf, episcop, 186, 187, 217

Ari Thorgilsson Înțeleptul :

Cartea islandezilor, 282

arianism, 66, 90-91, 207

controversa ariană, 49, 50, 66

v. și Biserica creștină

Arius, 49, 76

Arles, 62, 71, 102

Armagh, mănăstire, 191

armate, 64, 65, 122

arcași călare, 122

barbarii în, 65, 122

gentes, 65

romane, 25-26, 63-64

themata, 222

virii militares, 64, 83, 87

Armenia, 22, 65, 127, 162-164, 168, 218, 291

creștinismul în, 162-164

și Imperiul Persan, 164

v. și alfabet armean

arte și meșteșuguri, 63-64, 273

argintărie, 49, 53

arhitectură, 122

bijuterii, 23, 28, 81, 82-83,

85, 188, 241, 273-274

controversa iconoclastă, 224-237

ceramică, 123

fresce, 234

prelucrarea metalelor, 24, 27

mozaicuri, 231, 234

v. și tehnologie

ascetism, 117, 118, 150-151

disciplină (penitențială), 145, 150

v. și eremiți

Asia, 18, 20, 22, 227

confruntări religioase în, 170-175

creștinismul în, 18, 161-175

geografia, 161-162

Islamul în, 171-175

asistență socială, 41-43, 48,

105-106, 113, 128-129, 157

- asistență ecleziastică, 42,
 105-106, 128
 nevoiașii, 42, 80, 128-129
 v. și milostenie
Așezămintele mănăstirești
 (Cassian), 71
 Atanasie, episcop de Alexandria,
 49-50, 52, 75-76
 Atena, 100
 academia din, 121
 Attila, 23, 67, 80
 Audoenus v. Sf. Ouen
 Augustin de Hippo, Sfântul, 44,
 46, 47, 52, 54, 55-56, 61, 74,
 100, 136
 Cetatea lui Dumnezeu, 60,
 Confesiunile, 56-57
 Augustin, Sfântul :
 convertirea Britanniei, 142,
 197-198
 Ausonius de Bordeaux, 55
 Austrasia, 238, 239
 Autun, 109
 Auvergne, 91
 Avarayr (bătălia de la), 164
 avari, 22-23, 257, 268
 v. și barbari
Avertismentul general v.
 Admonitio Generalis
- B**
- Bagdad :
 Califatul de, 124
 centru imperial, 184-185,
 227, 238
 Balcani, 226, 242
 Bamburgh, 202
 Bangor, 149, 150, 206
 Banu Ghassan, 171
 Banu Lakhm, 171
 barbari :
 alani, 64, 72
 alemani, 91
 armate barbare, 65, 122
 burgunzi, 63, 64, 90, 148
 convertirea, 19
 definiția, 21-22, 25, 63
 huni, 22, 23, 25, 69
 invazii în Imperiul Roman,
 25, 28, 64, 79, 81
 invazii în Spania, 131,
 206-208
 întinderea, 20, 25,
 noii barbari, 25
 nomazi, 21-23
 pirați, 64, 83, 249
 saxoni, 29, 83, 84, 189-190,
 196, 196-199, 201, 203, 209,
 242-243
 și imperiul creștin, 62-69,
 80-94
 și lumea civilizată, 23-23,
 27-29, 81
 vandali, 62, 66, 122
 vizigoți, 25, 55, 63, 64-65,
 131, 141, 207-208
 Bardesan, 21, 25, 30
 filozof, 17
 personalitate, 17, 36
 Barhebraeus, 183
 Barontus, călugăr, 156
 Barsanuphius din Gaza, Sfântul,
 119, 233

- Întrebări și Răspunsuri*, 119
- Barsauma, episcop de Nisibe, 165
- basci, 243
- Basra, 179
- Bath, 46
- Bauto, francul, 88
- Bavaria, 242, 249, 250
- Beda Venerabilul, 29, 201-205, 213-214, 244
- Istoria ecleziastică*, 201-202, 214, 245
- moartea, 204
- viața, 201
- Benedict, Sfântul, 138
- Regula*, 125, 138, 144
- Beowulf, 285, 290
- berberi, 92
- Berry, 108
- Bertha, soția lui Ethelbert, 197
- Bertram, episcop de Le Mans, 104-105
- Bewcastle, 217
- Biblia v. Scripturile
- Birka, 277-278
- Biscop Benedict, 204
- Biserica catolică, 29, 58-60, 66, 103
- averea, 75, 104-105, 113
- v. și Biserica creștină
- Biserica creștină :
- arianism, 49, 50, 66, 90-91, 141, 207
- autoritatea în, 137, 138-139, 146-147
- calcedoniană, 125-126, 128, 181-182
- maniheism, 19, 29, 50-51, 169
- monofizită, 78, 119-120, 125-129, 165, 171, 181-183
- nestoriană, 19, 29, 77-78, 162, 166-170, 183-185, 206
- sub protecție, 283
- și formarea Europei, 18, 19
- v. și Biserica catolică ; creștinism
- Biserica francă, 248
- v. și creștinism
- Biserica Înălțării, Ierusalim, 186
- Biserica Sfântului Mormânt, Ierusalim, 47, 178
- biserici și bazine, 35, 47, 48-49, 68, 80, 82, 98, 99, 105, 134, 159, 211, 235, 241, 272
- altare creștine, 98, 103, 105, 123, 192, 195, 200, 213, 272-273
- Boețiu, 132
- Mîngîierile filozofiei*, 132
- Bogu Kaghan, 19
- Boisil, stareț, 204
- Bonifaciu, Sfântul, 19, 247-249, 250-254, 286
- Bordeaux, 64
- Boseth, 44
- Boso, Guntram, 107
- Bosra, 114
- botez, 39, 58-59, 103, 200, 212
- coercitiv, 256, 268
- impus evreilor, 230
- nași de botez, 268, 269
- semnificație, 268

validitate, 250-251
Breviarium Alaricianum, 90
 Brigid din Kildare, Sfântul,
 192-193, 244
 Brioude, 108, 110
 Britannia, 17, 20, 24-26, 49, 243
 anglii, 142-143, 201-202, 283
 Augustin (misiunea în), 142,
 196-197
 clerul în, 211-213
 convertirea, 142-143
 creștinismul în, 29, 72,
 83-85, 189, 196-203, 209,
 218, 247, 252
 Grigore cel Mare (misiunea în),
 Northumbria, 189-190,
 204-205, 213, 216-217
 pirații saxoni, 64, 83
 regii din Anglia de Est, 189,
 200-202
 și lumea barbară, 64
 budism, 169, 170, 213
 bulgari, 226
 Burdon v. Iacob Baradai
 Burgundia, 270-271
 Burgundofara, 155
 burgunzi, 63-64, 90, 148
 așezările, 64-65
 v. și barbari

C

Caedmon, 216
Căin Adomnăin, 191
 calcedonieni, 125-126, 128,
 181-182
 v. și Biserica creștină

Calendarul (Willibrord), 244
 Calende din ianuarie, 54, 84,
 101, 103, 253
 Cambrai, 89
 Campania, 52
 Canterbury, 142, 197
Capitulariile saxone (Carol cel
 Mare), 256
 Caratene, regină burgundă, 148
 Carol cel Mare, împărat, 19,
 160, 176, 236, 240, 255,
 257-275
Admonitio Generalis, 264
Capitulariile saxone, 256
 caracter, 259-260
 încoronarea de către papa
 Leon, 258
 înfățișare, 259
 moartea, 259
 opoziție față de, 260
Viața, 259
 Carol Martel, 176, 218,
 238-240, 246, 248, 255
 Cartagina, 34, 46, 54, 60, 122,
 176
Cartea despre legile țărilor
 (Bardesan), 17, 30
Cartea din Kells, 193, 274
Cartea islandezilor (Ari
 Thorgilsson Înteptul), 282
Cartea monștrilor, 290
 Casiodor, 132-133, 145-146,
 162, 205
Instituțiile literaturii divine și
umane, 132, 146
 Caucaz, 22

Căderea Britanniei (Gildas),
93-94

călugăr v. monah

cărți :

biblioteci, 36, 132, 183,
204-205, 223, 264
copierea, 205, 263-264, 274
despre legea creștină, 35,
45-46, 90, 121, 195, 198
efectul, 51-52
ilustrații (inluminuri), 193,
287
importanța, 248, 263-264,
274-275
în Britannia, 205, 206
în Irlanda, 208-209
lucrări enciclopedice,
206-209
maniheiste, 51
traduceri, 166, 170, 185
v. și scrieri creștine

Cecilius, berber, 92

Cele Trei Capitoale, 125

Celsus, 107

celții, 17, 83

creștinismul printre, 153
legea celtică, 153-154

Ceolfrith, abate de Wearmouth,
205

ceramică, 119, 123

v. și arte și meșteșuguri

Cetatea lui Dumnezeu (Sfântul
Augustin), 59

Ceylon, 123

Cezar, episcop de Arles, 68, 71,
100-103, 145, 253, 267

Regula, 145

Cezarea, 39

Chelles, mănăstire, 159

Childeric, rege franc, 88, 188

China, 17, 18-20, 23, 161-162,
169

Chiril de Alexandria, Sfântul,
75-76, 78, 125

chirilică (grafie), 293

Chosroe al II-lea Parviz, rege
persan, 168-169, 170, 185

Chosroe I Anurșirvan, rege
persan, 124, 168

cingulum militiae, 64

Ciprian de Cartagina, Sfântul, 34

Cipru, 128, 181

ciuma bubonică, 103, 108,
123-124, 214

civilizație :

romană, 23, 31, 53-54, 65,
114, 147-148

și regalitate, 242

v. și cultură creștină

clase sociale, 53-54, 131-133

potentes, 63, 104

v. și societate

Clement, călugăr irlandez,
251-252

Clermont, 67

clerul, 42, 113-114, 295

în Britannia, 211-213

în Irlanda, 193-195

preoți slujitori, 158

v. și episcop ; ierarhie
creștină ; *rector*

Clothar, rege franc, 148

Clothilde, regină, 90

- Clovis, rege franc, 87, 88-91, 93
Legea Salică, 89, 198
- Cluain Melsige, 244
- Codex Amiatinus*, 205
- Codex Justinianus*, 121
- Codicele Teodosian, 45, 90, 121, 195
- Cogitosus :
Viața Sfântului Brigid, 192
- Columba (din Iona), Sfântul, 190
- Columbanus, Sfântul, 111, 149-155, 244, 252
- Commodus, împăratul, 36
- comunitate, 128-129, 154, 213
 v. și viață creștină
- conciliile din Toledo (589-694), 207-208
- Conciliul din Calcedon (451), 75, 79, 112, 125, 165, 182
- Conciliul din Constantinopol (553), 125
- Conciliul din Efes (431), 75, 77-78, 165
- Conciliul din Niceea (325), 34, 49
- Conciliul din Niceea (787), 226, 236
Acta, 236, 271
- Conciliul din Tours (813), 267
- Conciliul *in Trullo* (692), 229
- Confesiunea* (Sfântul Patrick), 86, 192
- Confesiunile* (Sfântul Augustin), 56-57
- Constantin (din Tesalonic), 292-294
- Constantin al V-lea, împărat, 225, 227, 231
- Constantin cel Mare, împărat, 33
 convertirea, 33, 39
 creștinătatea sub, 33, 36-37, 45, 47-48, 53-54
- Constantinopol, 21, 26, 31, 54, 74, 120-121, 186, 222-223, 294
- Constanțiu al II-lea, împărat, 45, 47, 49, 66, 92, 189
- controverse cristologice, 173, 75-79
 v. și doctrină creștină
- Convorbiri* (Cassian), 71
- Coranul, 172, 173, 174, 231, 178
- Corbie, abație, 159-160
- Corbinian, Sfântul, 242
- Cornwall, 85, 113
 v. și Britannia
- Coroticus, căpetenie britanică, 85-86
- Cosma Indicopleustes, 161-162
Topografia creștină, 161
- creștini :
 creștinii deșertului, 50-52, 117-119, 126, 190, 233
 "familia lui Dumnezeu", 69
 în lumea barbară, 66, 90
 societate, 36-37, 50, 58-59
 și Imperiul islamic, 171-175, 176-187
 v. și viață creștină
- creștinism :
 ca religie minoritară, 86
 creștinism de graniță, 250-252
 în Asia, 18, 161-175
 în Asia Mică, 161-162

- în Britannia, 17, 20, 24-26, 49, 243
 în Egipt, 76, 77, 99, 116-118, 127
 în Europa, 19
 în Gallia, 66-67, 70-72, 99, 108-110, 150-151
 în Germania, 249-251, 269
 în Grecia, 100
 în Irlanda, 84-86, 153-154, 189-196
 în rîndul celților, 153
 în Scandinavia, 278-290
 în Siria, 125, 128
 microcosmosuri, 204-218
 opoziția față de, 34-35
 regionalizare, 206-218, 222, 262
 sub Constantin cel Mare, 33, 36-37, 45, 47-48, 53-54
 sub Iustinian, 120-128
 și statul, 50
 vernacular, 108
 Crowland, 216
 cruce :
 semnul crucii, 92, 97, 161, 166, 168-170, 198, 217, 224, 225-226, 229
 Sfînta Cruce, 168, 170, 224
 Ctesifon, 18, 50, 162, 185
 Cûl Drebene (bătălia de la), 190
 cult creștin :
 apă sacră, 103, 110
 clopote, 268
 euharistia, 88, 112, 128, 129, 157, 228, 232
 pietate creștină, 55, 133, 148, 157-158, 228-229
 respectarea duminicii, 166, 265
 v. și cruce ; Fecioara Maria ; icoană ; moarte ; Paște ; pelerinaj ; relicve ; spovedanie
 cultură :
 academia din Nisibe, 162, 166
 centre de cultură, 262
 cultura tinerilor, 115-116
 cultură arabă, 174, 184
 orașe academice, 100, 166
 v. și cărți ; dezvoltare culturală
 Cumian, 210
 Cupola Stîncii, moschee, 178, 181
 Cuthbert, Sfîntul, 204, 252
- ## D
- Dagobert I, rege franc, 151, 155, 189, 242
 Damasc, 122, 179, 180, 186
 Danemarca, 188, 277, 280-281
 Daniel, episcop de Winchester, 247-248
 Dastkart, 168
 datare (sisteme de), 123, 207, 244, 258,
 a Paștelui, 150, 210
Ddyw Calan Ionawr, 84
 Dermot mac Cerball, rege din Tara, 190
 Dervulf, 250
 Dettic, 250

dezvoltare culturală, 28-29, 132,
162, 163, 166-167, 184-185
Dhu Nuwas, rege arab, 171
Dialoguri (Grigore cel Mare), 141
Digeste :
 legi romane, 121
Dioclețian, împărat, 31-32, 33,
34, 38, 54, 113
Dionisie Areopagitul v.
 Pseudo-Dionisie
Dioscor, episcop de Alexandria,
75, 76
doctrină creștină, 37-43
 despre diavol, 271
 despre mîntuire, 37-39, 144
 forma corectă, 250-253
 referitoare la Isus Cristos,
75-79
 populi paedagogus, 255
 v. și controverse
 cristologice ; Dumnezeu ;
 iconoclastism ; ortodoxie ; păcat
Dorestad, 245, 277
druizi, 87, 192, 193
Drythelm, 215
Dumnezeu :
 Allah (Unicul Dumnezeu),
172-173
 Dumnezeul creștinilor, 33-34,
38, 46, 69, 75-76, 77,
271-272
 grația divină, 56-58
 v. și Isus Cristos
Dunăre (valea fluviului), 23, 25,
64, 80-81, 124, 239, 241,
257, 292, 293
Dura Europos, 35

E

Echternach, 246
economie, 123-124
 economie de consum, 123
 v. și societate
Edessa, 17, 18, 21, 115, 165
Edwin, rege al Northumbriei,
199, 200, 202
Efes, 99
Egfrith, rege al Northumbriei, 189
Egipt, 20, 26, 32, 50, 51, 71,
79, 99, 116, 129, 176, 180
Einhard, 259
 Viața lui Carol cel Mare, 259
eleni, 100, 121
 v. și Grecia
Eliș Vardapet, 164
Eligius, Sfîntul, 105, 151, 155
Elio v. Eligius, Sfîntul
Ella Asbeha, rege din Aksum,
93, 171
Eostre, zeiță, 198
Epifanius, Apa, 119
Epifanius, episcop de Pavia, 73
episcopate, 197, 213
episcop, 34, 36, 37, 48, 49, 67,
70-73, 112-114, 137
 ca judecător, 40, 41, 48, 113
 ca lider, 34, 48, 50, 113
 rolul, 104, 105, 112, 113
 v. și ierarhie creștină
eremiți, 50, 52, 108-109,
116-119, 180, 216
 v. și ascetism ; monah ;
 monahism
Essex, 200, 215

v. și Britannia
 Ethelbert, rege de Kent, 142,
 189, 196-197, 199, 200
Legile lui, 198
 Ethelburga, fiica lui Ethelbert,
 198-199
Etimologiile (Isidor), 206-207,
 208-209, 278
 Etiopia, 92-93
 Eufemia, 129
 Eufrat (valea fluviului), 17, 35,
 168
 Eugippius, 82
Viața lui Severinus, 82
 Europa :
 construcția, 18, 25, 29, 160,
 186, 218
 creștinismul în, 18, 19, 20,
 23, 102, 244, 264, 266, 291
 Eusebiu de Cezarea, 76
 Eutychius, patriarh de
 Constantinopol, 135
 Evagrie din Pont :
 Antirrheticus, 169
 exil, 194
 exil al Domnului, 194,
 243-244, 250

F

facțiuni, 115
 Faremoutiers, mănăstire, 155, 159
 Fecioara Maria :
 cultul, 78, 223, 229, 234
 Feddersen Wierde, 24
feis Temro, 189-190
 Felix al III-lea, papă, 134

femei :
 călugărițe, 145, 159, 217
 fecioare, 58, 145
 în căsătorie, 37, 58, 101,
 136, 195, 196, 251-252
 în viața creștină, 134,
 148-149
 starețe, 212, 216
 văduve, 37, 251
 Fénélon, episcop de Cambrai, 106
 Fergus mac Roich, 289
fideles, 260
 Firmus, din Cartagina, 60
 Florențiu, stareț, 141
 „focul grecesc”, 224-225
 Fortunatus, Venantius, poet, 104,
 147, 149
Fossa Carolina, 257
 Fotie, patriarh de
 Constantinopol, 264
 francă (limbă), 239, 266
 v. și limbă
 franceză (limbă), 107, 269
 Francia, 28, 29, 87-92, 107,
 131, 150, 203, 238-242, 245,
 259-260
 dinastie regală, 239-240
 societatea în, 147-149
 structura, 241-242
 sub Carol cel Mare, 255-256,
 257-261
 și Italia, 239-240, 255
 și Saxonia, 247, 255-256
 v. și merovingiană
 Freising, 242
 Friderichus, prinț al rugilor, 81

Frigia, 221, 291, 292
 Frisia, 24, 241, 245-246, 249,
 277
 Fulda, mănăstire, 249, 259, 261,
 265, 286
 Fustat, 179

G

Galen din Efes, 25, 166, 185
 Gallia, 24, 55, 104, 241-243
 Galloway, 85
 Gelasie, papă, 97
 genealogii, 283
 Genoveva, Sfinta, 69
gens Anglorum, 201
gentes v. armate
 Gerald din Țara Galilor, 193-194
 germană (limbă), 28, 198, 267,
 269, 286
 v. și limbă
Germania (Tacitus), 286
 Germania, 20, 24, 248, 249,
 255, 286
 creștinismul în, 249-250,
 251, 269
 Germanus, episcop de Auxerre,
 72
 Gertrude, stareță de Nivelles,
 160, 176, 238
 Ghaerbald, episcop de Liege,
 268-269
 Gibuldus, rege aleman, 81
 Gildas, 93-94, 150, 201
Căderea Britanniei, 93-94
 Giso, regină a rugilor, 81
 glagolică (grafie), 293

Glendalough, 224
Gnomai (Grigore de Nazianz),
 183
 Goar, rege al alanilor, 72
 Gogo *referendarius*, 147
 Gorm, rege al Danemarcei, 281
 Gottschalk, teolog, 239
 grafie, 183
 chirilică, 293
 glagolică, 293
 minusculă, 262-263
ogham, 28, 83, 85, 193
 greacă (limbă), 25
 Grecia, 124, 222
 creștinismul în, 99
 v. și eleni
 Grendel, monstru, 290
 Grigor Lusavorici (Luminătorul),
 Sfintul, 163
 Grigore Abu al-Faraj v.
 Barhebraeus
 Grigore cel Mare, papă, 131,
 133, 134, 135-143, 149
Dialogurile, 141
 misiunea în Britannia,
 142-143, 196-197, 201
Moralia in Iob, 135, 140
Regestum, 140
Regula Pastoralis, 136-137,
 140, 146, 149, 153, 213
 Grigore de Nazianz, Sfintul :
Gnomai, 183
 Grigore de Tours, Sfintul, 66,
 68, 93, 103-111, 235, 265
Istoria, 93, 107-108
Miracole, 108

- mănăstirea, 190-191, 193, 194, 202, 210
- Irak, 140, 179, 180, 183
- Iran, 17, 18, 20, 21, 30, 124, 163, 164
- Irina, împărăteasă, 226
- Irlanda, 18, 28, 85-86, 150, 189, 195, 242, 243, 289
cărți în, 208-209
clerul în, 193-195
creștinismul în, 84-86, 153-154, 189-196
educația în, 192-193
irlandezii din Dalriada, 84-85
Sfântul Patrick în, 28, 85-87
- irlandeză (limbă), 18, 28, 85, 191, 194-195, 289
v. și limbă
- Irmisul, sanctuar păgîn, 19, 255
- Isidor Aurelius, 31-32
- Isidor din Pelusium, 44
- Isidor, episcop de Sevilla, 206, 207
Etimologiile, 206, 208-209, 278
- Islanda, 278, 279, 282, 287
- Istoria* (Grigore de Tours), 93, 107-108, 111
- Istoria contra păgînilor* (Orosius), 45
- Istoria ecleziastică* (Beda), 201-202, 214, 245
- Istoriile* (Ammianus Marcellinus), 286
- Istoriile* (monofizite), 183
- Istria, 122
- Isus Cristos, 17, 77, 128, 200, 275, 282
- Dumnezeu întrupat, 75-76, 78, 79
în legendă islamică, 172-173, 231
în maniheism, 51
"scrisoarea din Ceruri", 252, 265
v. și Dumnezeu ; controverse cristologice
- Italia, 29, 62, 124, 131, 132
sub Iustinian, 103
sub regii barbari, 79, 81
și Francia, 240
- iudaism, 35, 171, 293
comunități evreiești, 179
impunerea botezului creștin, 207, 230
și creștinism, 41, 115, 119, 171-172, 230
și imperiul islamic, 173, 178, 179, 181
- Iulian din Brioude, Sfântul, 108, 110
- Iulian, împărat, 54, 114
- Iuliu Africanul, 36
- Iustin, împărat, 120
- Iustinian, împărat, 79, 114, 119, 120-123, 124-126, 130, 228, 234
- Î
- Îndrumător spiritual, 153-158
v. și rector
- Întrebări și răspunsuri* (Barsanuphius), 119

Întrebări și răspunsuri (texte calcedoniene), 181

J

jafuri de vite, 24

v. și creșterea animalelor,

Jarrow, 29

Jarrow, mănăstire, 201, 203, 204

Jelling, 281

Jerash, 180

jihad, 174

jizya, 179

v. și impozitare

Judecata de Apoi, 100, 141, 146,

173-174, 176-177, 230, 258

jurăminte de loialitate, 267-268

K

Kaaba, 172, 173, 174, 182

Karabalgasun, 8, 19

katholikos, patriarh armean, 71,

162, 163, 164, 171, 184

Kebra Nagast, 93

Kerkuk, 168, 169, 170

khazarii, 292-293

Kiev, 294

Kildare, mănăstire, 86, 191, 273

K'nnikon (Anania din Șirac), 207

Köln, 26

Krum, han bulgar, 226

Kufa, 179

L

labarum, 53

Ladakh, 169

laech v. *laicus*

laicus, 206, 228

latină (limbă), 18, 25, 28, 74,

85, 86, 89, 92, 107, 120, 133,

144, 147, 193, 209, 239,

247, 250, 261, 263-267, 276

v. și limbă

Lazăr din Farp, 164

Le Mans, 104

Leeuwarden, 28

lege creștină, 35, 252-253,

264-272, 275-276

legea lui Mesia, 17, 170

lege, 17, 30, 43, 46, 89, 121,

153, 207, 212, 268, 293

Cáin Adomnáin, 191

Capitulariile saxone, 256

celtică, 153-154

civilă, 121

în Irlanda, 153, 195, 196, 198

romană, 45-46, 121

v. și lege creștină ; legi ;

sisteme juridice

Legea inocenților v. *Cáin*

Adomnáin

legi :

Breviarium Alaricianum, 90

Cáin Adomnáin, 191

Capitulariile saxone, 256

Codex Justinianus, 121

Codicele Teodosian, 45, 90,

121, 195

Legile (Ethelbert), 198

Legile (Ine), 212

Legile țărilor v. *Cartea*

despre legile țărilor,

- Lex Salica (Legea francilor salieni)*, 89, 198
- Senchas Már*, 195, 201, 252
- Leon al III-lea, împăratul, 224, 225
- Leon al III-lea, papă, 258
încoronarea lui Carol cel Mare, 258
- Leon al V-lea, împăratul, 226-227
- Leon I, papă, 73, 74, 75, 79
Tomul, 79, 125
- Leontiū din Neapole, 128
- Lérins, mănăstire, 71, 101
- Leubella, 108
- Lex Salica*, 89, 198
- Libri Carolini*, 271
- limbă :
 literară, 17, 116, 198, 212, 263
 rustică, 265-267, 269
 vernaculară, 167, 265, 269-270, 286
- limbaj oral, 265-267, 269, 275-276
 v. și limbă
- limes*, 28, 29, 241, 242, 243, 262
- Lindisfarne (Insula Sfântă), 190, 202
- liturghia :
 bizantină, 112, 162, 232, 294
 mesa romană, 157, 158, 195, 232, 241, 272, 273
 nestoriană, 167
 siriacă, 167
 slavonă, 293
 v. și cult creștin
- Londra, 26, 196
- longobarzi, 124, 130, 132, 138, 142, 236, 239-240, 255, 260
- Lorch, 80, 81, 82
- Ludovic cel Pios, împărat, 262, 277, 279, 280, 285
- Lughnasa, 87
- Lupercalia, 97
- Luxeuil, mănăstire, 149, 151
- Lyon, 68, 103
- M**
- MacCullen, Cunorix, 83
- Main (valea râului), 249, 257
- Mainz, 241, 245
- Maiuma, 112
- Malaia Pereščepina, 188
- Mamertus, episcop de Vienne, 68
- manaig*, 195
- Mani, 50-51
- maniheism, 19, 29, 51, 56, 169
 psaltirea maniheistă, 51
- Mansur (din Damasc), 180
- Mansur bin Sarjun v. Ioan Damaschinul
- Mar Aba, 162
- Mar Iacob, 167
- Mar Shubhhal-Isho, 19
- Marcia, 36
- Marcian, împărat, 79
- Marea Baltică, 278
- Marea Irlandei, 29
- Marea Mediterană (bazinul mediteranean), 18, 20, 25, 29, 123, 240

- Marea Moartă, 181
 Marea Moschee, Damasc, 180
 Marea Nordului, 24, 29, 88, 278
 Marea Păcăleală, 79, 182
 Marea Persecuție (303-314), 34, 37, 38
 Marea Roșie (bazinul), 92-93
 Maria v. Fecioara Maria
 Maroc, 92, 113, 176
 Marsilia, 71, 79, 140
 Martin de Tours, Sfântul, 52, 55, 69, 91-92, 106, 108, 110
 martiriu, 38-39, 57, 58, 69, 164, 181
 Maxențiu, împărat, 33
 mănăstire, 144-146, 151, 153, 191, 205, 209-213, 215, 261-262
 mixtă, 159
 v. și monahism
 Mănăstirea Albă, Sohag, 77
 Mecca, 172, 173, 174, 177, 181, 231
medicamenta paenitentiae, 150
 Medina, 174
 Mediterana celtică, 28, 86
 Melania cea Bătrână, 52-53, 55, 169
 melchiți v. calcedonieni
 Melodul, Roman, 228
 Melrose, abație, 204, 214, 252
 Menas, Sfântul, 82
 Menelik, fiul lui Solomon, 93
 merovingiană (dinastie), 88, 89, 104, 238-240
 Mesopotamia, 18, 20-21, 55, 124, 162, 166-168, 170
 Metodiul (din Tesalonic), 292, 293, 294
 Metz, 106, 241
 Mihail al II-lea, împărat, 227
 Mihail Sirianul, istoric, 183
 Milano, 47, 48
 milostenie, 41, 152, 156
 Milvius (Podul), 33, 43, 53
 minuscula carolingiană, 262-263
 v. și grafie
Miracole (Grigore cel Mare), 108
 misionarism, 19, 51, 127, 249, 250, 251, 278, 292-293
 v. și exil
mission civilisatrice, 254
Mîngîierile filozofiei (Boețiu), 132
 moarte (cult și concepție), 39, 157, 158-159, 246
 cimitire, 39, 159
 Mo-Chuoróc maccu Neth Sémon, 206
 Mohamed, 172-174
 Moise, 172, 173, 274
 Moldova, 25
 monah, 50, 70, 119, 138, 146, 154-155, 169, 194, 213
 călugărițe, 145, 159, 217
 interdicții, 144, 173
 tonsura, 209
 v. și eremiți ; monahism
 monahism, 51, 52, 58, 71-72, 133, 138, 144-145, 148-149, 151, 154-155, 173, 212-213
manaig, arendaș, 195
Reguli monahale, 134, 136, 138, 144, 145, 261
 stareți, 138-139, 194-195, 216

v. și monah ; mănăstire
 monedă, 82, 85, 92, 120, 123,
 178, 245, 277
 mongolă (limbă), 170
 Mongolia, 19, 167, 169, 183
 Monica, mama Sfântului Augustin,
 56
 monofizitism v. Biserica creștină
 monoteism, 46, 76, 170, 171,
 174, 175
 Monte Cassino, mănăstire, 138,
 144
Moralia in Iob (Grigore cel
 Mare), 135, 140
 Moravia, 81, 292, 293
 moschee, 122, 178, 179-180
 Moschus, Ioan, 128
 Much Wenlock, 215
muinter, 194-195
 Muirchú :
Viața lui Patricius, 192
mundus, univers fizic, 101-102,
 103, 155
 musulmani, 173, 174, 176, 178,
 180, 181, 185, 230, 292
 atitudinea față de artă,
 230-231
 concepția despre blasfemie,
 230
 v. și Coranul ; imperiul islamic

N

Najran, 171
 Narsai :
Ode, 167
 nestorianism v. Biserica creștină

Nestorius, patriarh de
 Constantinopol, 77, 165
 Neuillé-le-Lierre, 110
 New Grange, 85
 Newfoundland, 278
 Nichifor, împărat, 226
 Nichifor, patriarh :
Antirrhetikos, 227
 Nieul-les-Saintes, 110
Nika (răscoala), 121, 122
 Nil (valea fluviului), 116, 118
 Nilul Albastru, 93
nimidae, locuri sacre, 253
 Nisibe, 161, 165
 școala din, 162, 166, 185
nodfyr, "focul nevoii", 253
 v. și păgânism
 Noricum, 80, 82
 Northumbria v. Britannia,
 Norvegia, 277, 279, 282, 287
 Noua Romă, 21, 31, 62, 65, 74,
 120
 v. și Imperiul Roman
 Noul Testament, 214, 223
 v. și Scripturi
 Nubia, 127

O

Oceanul Atlantic (coasta
 nord-atlantică), 278-279
 Oceanul Indian, 92, 123
 Odoacru, 81
 Offa, rege al Merciei, 285
ogham (grafie), 28, 83, 85, 193
 v. și grafie

Olaf Tryggvason, rege norvegian,
282, 287
Olanda, 28, 245
O'Neill (dinastia), 189, 190
onoare (cod de), 17, 148, 153,
193, 198
orașe :
dezvoltarea, 159
musulmane, 179-180
romane, 26-27, 31, 114-115
v. și societate
ordo v. guvernare
Orhon, rîu, 19
Orientul Mijlociu, 17, 21, 23,
30, 123-124, 180, 205, 238
Origen din Alexandria, 36
Orosius :
Istoria contra păgînilor, 45
ortodoxie, 114, 122, 171, 181,
228-237
definiție, 49-50
Triumful Ortodoxiei,
231-232, 292, 294
Osrhoene, regat, 17, 36
ostraka, 119
ostrogoți, 65, 90, 122
Oswald, rege al Northumbriei,
189, 202-203, 217
Oswy, rege al Northumbriei, 189
Ouen, Sfîntul, 156

P

Pad (valea rîului), 124, 130
Panjikent, 18
Pannonia, 31, 53, 55
papă, 73-74, 131, 240

v. și ierarhie creștină
Paris, 26, 69, 73, 105, 152
Pascha v. Paște
Paște :
data, 150, 210-211
etimologie, 92, 198
Patricius v. Patrick, Sfîntul
Patrick, Sfîntul, 28, 85-87, 160,
192, 193, 244, 252
Confesiunea, 86, 192
Lughnasa, 87
Primul sinod, 86-87
Scrisoare către Coroticus, 86
Viața (Muirchu), 192
Patroclus, eremit, 108
Paulinus de Nola, episcop,
55-56, 148
Paulinus, episcop în Britannia,
199, 216
Pavel, Sfîntul, 136
Pawstos din Buzanda, 163-164
păcat, 39-43, 58, 137, 153-155
răscumpărare postumă,
157-159
v. și spovedanie
păgînism, 19, 44-46, 54, 55, 84,
89, 100-102, 115, 198-199,
214, 242, 245, 250, 253-254
arbori sacri, 19, 184, 242, 255
botez coercitiv, 121
nodfyr, 253
pagus, 45
rusticitas, 101
superstitio, 45, 100, 253
șamanism, 278
v. și zei
pehlevi (limbă), 165-166

pelagianism, 56-57, 58, 83

Pelagius, 56, 57

pelerinaj :

creștin, 63, 82, 116, 123,

172, 187, 194, 211, 213

musulman, 178

v. și *peregrinatio* ; relicve

Peninsula Arabă :

confruntări religioase în,

171- 175

Islamul în, 171- 175

Penitențiale, 154, 195, 214, 288

Pepin din Heristal, 238, 244, 246

Pepin, fiul lui Carol Martel,

240, 248, 255

Pepin, nepotul lui Carol Martel

v. Carol cel Mare, împărat

peregrinatio, 194, 243

v. și pelerinaj

Pesah v. Paști

Petru Ibericul, episcop de

Maiuma, 112

philoponoii, 228

pignora, 109

v. și relicve

Poitiers, 149

bătălia de la, 176

Ponthieu, 266

“popoarele Cărtii”, 179, 185

populație :

Alexandria, 26

Antiohia, 26

Constantinopol, 26, 74, 222

Köln, 26

Londra, 26

Paris, 26, 73

Roma, 26, 73, 130

rurală, 24, 25, 222

statistici, 24, 25, 26, 30, 73,

74, 98, 130, 222

Trier, 26

urbană, 26

v. și societate

populi paedagogus, 255

Portugalia, 102

Potho, stareț, 260

Povestiri pentru întărirea credinței

(Anastasius), 181-182

praedicatio, 141-142, 254

predica creștină, 50, 100-101,

141, 199, 243, 254, 265, 267

preoți v. cler

Priam, rege al Troiei, 88

Primul sinod al Sfântului Patrick,

86-87

Prosper de Aquitania, 57

Pseudo-Dionisie :

Ierarhia cerească, 233

Publianus, 49

O

qeryana, “recitarea Scripturii”,

167, 172

v. și Scripturi

Quraysh, familia, 172, 173

R

Radegund, regină francă, 148-149

Ragambertus, 267

Rastislav, cneaz al Moraviei, 293

Ravenna, 62, 90, 122, 130-131,

236, 240

Reccared, rege vizigot, 142

- rector*, 137, 139-140, 154, 211, 254
 Redwald, rege al Angliei de Est, 200
 Regensburg, 241
Regestum (Grigore cel Mare), 140
 mauri, 92
Regula Pastoralis (Grigore cel Mare), 136-137, 140, 146, 149, 153, 213
Regula (Sf'ntul Cezar de Arles), 145
Regula (Sfintul Benedict), 125, 138, 144
Regula maestrului, 138
 Reichenau, mănăstire, 261, 264
 Reims, 88, 91
 relicve, 72, 82, 106, 109-110, 160, 193, 224, 273
 v. și cult creștin
 religii populare, 82
religio, 32-33, 43
 Remigius, episcop de Reims, 88, 91
renovatio, 31
reparatio, 31
 Repton, 285
reverentia, 69, 103, 106
 Rimbart :
 Viața lui Anskar, 281
 Rin (valea fluviului), 18, 23, 25, 28, 87, 89, 158, 160, 189, 241
 Riquier (Richarius), Sfintul, 266
 Rogații, 68, 166
 Roma Răsăriteană, 112-129, 177, 186
 și imperiul islamic, 177-178, 221-222
 Roma, 26, 31, 97
 căderea, 55, 59
 declinul, 73, 130-132, 141
 romani, 17, 62, 64, 80, 81, 94, 131-132
 Romulus Augustulus, împărat, 62, 65, 79, 81, 82
 Roncevalles, 243
Rum v. Roma Răsăriteană
Rus', 279, 294
rusticitas, 101, 103
 Ruthwell, 217
saeculum, 51
Saga (Snorri Sturluson), 287
 Sahara (arealul), 92, 147
 Saint Germigny-des-Prés, mănăstire, 272
 Salona, 61, 141
 Salzburg, 250, 293
 Samo, neguțător de sclavi, 243
 San Cosma é Damiano, biserică, 134
 San Giovanni in Laterano, biserică, 47
 San Vincenzo, mănăstire, 260
 San Vitale, biserică, 130, 235, 236, 258
sancta respublica, 130
 Sardis, 35
 Sarjun (din Damasc), 180
 Saxonia, 19, 241, 255, 286
 și Francia, 247, 255-256
 saxonii, 29, 83, 84, 189-190, 196-201, 203, 209, 242-243, 247, 255, 286

- pirați saxoni, 64, 83
 regi în Britannia, 84, 189,
 196-203
 v. și barbari
 Scandinavia, 277-296
 sclavi (comerțul cu), 28, 36, 81,
 85, 142, 168, 203, 243
scotti v. irlandezii din Dalriada
 Scoția, 18, 28, 85, 150, 189,
 204, 214, 217, 282
 scrieri creștine, 19, 28, 35,
 205-207, 223, 249
 manuale, 121, 133, 223
 traduceri, 166, 170, 185
 v. și cărți
 Scripturi, 19, 94, 106, 133,
 146-147, 166, 167, 274-275
qeryana, "recitarea", 167, 172
 v. și Noul Testament ;
 Vechiul Testament
Scrisoarea către Coroticus
 (Sfântul Patrick), 86
Scrisoarea din Ceruri, 252, 265
 condamnarea, 265
 Sebbi, rege în Essex, 215
secretarium, sală de primire, 48
 Semiluna fertilă, 18, 20, 162,
 167, 170
 Semirechye, 167
Senchas Már, 195, 201, 252
 Serapeum din Alexandria, 45
 Severinus, Sfântul, 80-82, 85
 Severus, Sulpicius, 52, 55
Viața lui Martin, 52
 Sevso, tezaurul lui, 53
 Sfântul Albans, 82
 sfinți, 66, 67, 69, 117-118, 141
 cultul, 69, 99, 103, 108-110,
 116-117, 149, 169, 223-224,
 228-229, 244, 273
 sfinți-coloană (stilpnici), 116,
 118
Viețile, 266
 v. și icoană ; martiriu ;
 relicve
 Sfântul Martin de Tours,
 mănăstire, 263, 266, 273
 Siberia, 278
 Sicilia, 122, 131, 140, 207, 222,
 236
 Sidonius Apollinaris, episcop de
 Clermont, 70, 91
Viața lui Germanus, 72
 Simeon cel Tânăr, Sfântul, 118,
 228
 Simeon Stilitul, Sfântul, 82,
 116-117, 229
 Simplicius, episcop de Bourges,
 70
 sinagogă, 35
 Sinan, arhitect, 122
 Siria, 34, 36, 116, 125, 128,
 162, 170, 171, 174, 178
 siriacă (limbă), 17, 18, 116,
 120, 162, 163, 165-167,
 169, 183
 v. și limbă
 Sisetrude, călugăriță, 155
 sisteme juridice, 112-114
 v. și lege
 Skye, insulă, 85
 slavii, 124, 226, 242, 292

scaviniai, 124, 130, 177
 Snorri Sturluson, 287
 societate :
 asociații voluntare (*collegia*), 27
 clanuri, 251
 orașe, 26-27, 31, 114-115, 159
 păstori, 21-22, 24, 98
 sate, 21-22, 50, 116, 222
 sistem feudal, 241
 societăți agrare, 21-22, 24-25, 26, 27, 30, 98, 116, 245
 țărani, 21-22, 27, 68, 241
 v. și clase sociale ; economie ; populație ; viață creștină
 Sogdia, 169
 sogdiană (limbă), 18, 169-170
 Soissons, 88, 89, 106
solidi, 123
 Spania, 24, 55, 61, 62, 65, 66, 70, 113, 131, 139, 141-142, 147, 207-208
 invazia arabă în, 186, 208
 spovedanie, 155, 236, 252
 v. și îndrumător spiritual ; păcat
 St. Gall, mănăstire, 261
 stareță, 212, 216
 v. și monahism
stelae, 93
strages gentium, 66
 Streanaeshalch (Whitby), mănăstire, 143, 210, 216
 Sturla, tatăl lui Snorri Sturluson, 287

Suedia, 188, 189, 277, 278, 280, 281
Sutra cauzelor și consecințelor faptelor, 169
 Sutton Hoo, 188, 201
 Suzana, 128

Ș

Șapur al II-lea, rege persan, 33
 Șapur I, rege persan, 165, 168
 Șenute din Atripe, 77, 99, 100
 șanțul lui Offa, 285
 Șirin, soția lui Chosroe al II-lea, 168
 Ștefan al II-lea, papă, 240

T

Tacitus, 286
tafaske, sacrificiu, 92
Táin, 209, 289-290
 Talmud, 166
 v. și iudaism
 tehnologie, 24, 159, 185
 v. și arte și meșteșuguri
tempora Christiana, 55
 Teodor abu Qurra, 184, 230
 Teodor din Mopsuestia, teolog, 125, 165, 166, 170, 206
 Teodor Studitul, Sfântul, 227
 Teodora, împărăteasă, 126, 130
 Teodoret de Cyr, 125
 Teodoric, rege, 65, 90
 Teodosiu al II-lea, împărat, 45, 88, 99, 121

Teodosiu I, împărat, 45, 47, 98
 Teodulf, episcop de Orleans,
 236, 271-275, 295
 Teofil, împărat, 227
terpen, diguri, 245
 Tetrapylon, 112
 tetrarhie, 31
 Teuderic al II-lea, rege, 151
themata, 222
 v. și armate
 Thorbjorg, prezicătoare, 288
 Thorgeir din Ljósvatn, 282
 Tigru (valea fluviului), 18, 168
 Timotei I, *katholikos*, 184
 Tintagel, 85, 150
 Tiridate al III-lea, rege armean,
 163
 Titus Praxias, 291
 Toledo, 207-208
Tomul (papa Leon), 79, 125
Topografia creștină (Cosma),
 161-162
 Toulouse, 65
 Touraine, 109, 110
 Tournai, 88, 188
 Tours, 52, 68, 69, 98, 106, 111,
 238, 267
 Tracia, 77, 226
 Tribonian, jurist, 121
 tributuri în animale, 24
 Trier, 26, 48, 104, 246
 Troia, 88
 troieni, 88, 286
 tuaregă (limbă), 90
túath, trib, 86

turcă (limbă), 169
 turci :
 creștini, 161
 nomazi, 169
 Turcia, 17, 34, 36, 55, 114, 161
 Turingia, 239, 249, 250
 Turkestan, 21, 162
 Tyché, zeiță, 114, 115
 Tyr, 49

T

Țara Galilor, 28, 84-85, 149
 țărani, 21-22, 27, 68, 241
 v. și societate

U

Ucraina, 22, 25, 188
 Ungaria, 22, 53, 257, 293
 Urfa v. Edessa
 Utrecht, 243, 246, 255

V

Valens, împărat, 66, 226, 286
 vandali, 62, 66, 122
 v. și barbari
 Vardan Mamikonian, 164
 Vechiul Testament, 93, 94, 194,
 195, 196, 214, 223, 242, 290
 v. și Scripturi
 Verden, 255
 „Verzii”, 115, 121, 128
 vestimentație :
 diferite concepții despre,
 284, 294-295

viață creștină, 101-111, 116-117, 194-195
 celibat, 50
 comunitatea, 152, 154, 157, 213, 128-129
 familia, 22, 26, 32, 86, 104, 194, 251
 femeii în, 134
 respectarea duminicii, 166, 265
 v. și asistență socială ;
 femeii ; îndrumător spiritual
Viața Sfântului Brigid din Kildare (Cogitosus), 192
Viața Sfântului Patrick (Muirchú), 192
Viața lui Anskar (Rimbert), 281
Viața lui Antonie (Atanasie), 52
Viața lui Carol cel Mare (Einhard), 259
Viața lui Germanus (Sidonius), 72
Viața lui Mani, 51
Viața lui Martin (Severus), 52, 255
Viața lui Severinus (Eugippius), 82
Viața Părinților (Grigore de Tours), 108
Viața Sfântului Richiarius, 266
 Vienne, 65, 68
 Vigiliu, papă, 125
 vikingi, 279
 v. și Scandinavia
 Vinnian, Sfântul, 150
 Virgil, episcop de Salzburg, 250
virtutes sanctorum, 66, 67, 70

Visul Crucifixului, 217
 vizigoții, 25, 55, 63, 54-65, 131, 141, 207-208
 Volubilis, 92, 111, 122
 Vouillé (bătălia de la), 92
 Voulon v. Vouillé

W

Waldbert, abate, 286
 Wandregisil, 151
 Water Newton, biserică, 49
wealth, 196
 Wearmouth, mănăstire, 29, 201, 203, 204, 205, 273
 Whitby v. Streanaeshalch
 Widukind, 255, 286
 Wildeshausen, 286
 Wilfrid, episcop de York, 29, 209-210, 211, 213, 244
 Willibald, 187
 Willibrord, Sfântul, 244, 246, 256
Calendarul, 244
 Winfried v. Bonifaciu, Sfântul
 Wittislingen, 242
 Wodan (Odin), zeu, 189, 242, 245, 269, 283, 287-288
 Wroxeter, 83

Y

Y Gododdin (Aneirin), 84
 Yazdgird al II-lea, rege persan, 164, 168
 Yazdin din Kerkuk, 168-169

Yeavinger, 199

Yemen, 92, 171

York, 29, 196, 199, 209

Z

Zaharia, papă, 239, 240, 253

zei, 19, 27, 32-33, 38, 44, 46,
99, 190, 200, 233, 269, 277,
283-284, 287, 290

Eostre, 198

idoli, 98, 99, 100, 172-173,
230

trickster, 87

Zidul lui Hadrian, 29, 84, 94,
143, 199, 211, 217

Ziua judecății v. Judecata de
Apoi

zoroastrism, 17, 51, 162, 163,
164, 168

Cuprins

<i>Cuvînt înainte</i>	5
<i>Prefață</i>	7

Partea I

IMPERIUL ȘI URMĂRILE SALE ANII 200-500 D.CR.

1. „Legile țărilor”	17
2. Creștinismul și Imperiul	30
3. <i>Tempora Christiana</i> : Vremuri creștine	44
4. <i>Virtutes Sanctorum... Strages Gentium</i> : „Faptele sfinților... măcelul popoarelor”	61
5. La hotare : Noricum, Irlanda, Francia	80

Partea a II-a

MOȘTENIRI DIVERGENTE PERIOADA 500-750 D.CR.

6. <i>Reverentia, Rusticitas</i> : de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours	97
7. Episcopi, oraș și deșert : Roma Răsăriteană	112
8. <i>Regimen Animarum</i> : Grigore cel Mare	130
9. <i>Medicamenta Paenitentiae</i> : Columbanus	144
10. Creștinătatea în Asia	161
11. „Schimbarea împărățiilor” : creștinii sub Islam	176
12. Creștinătățile din Nord : Irlanda și Britannia saxonă	188
13. Micro-Creștinătățile	204

Partea a III-a

SFÎRȘITUL LUMII ANTICE
750-1000 D.CR.

14. Criza imaginii : controversa iconoclastă bizantină	221
15. Închiderea frontierei : Frisia și Germania	238
16. „Să cîrmuiască poporul creștin” : Carol cel Mare	257
17. <i>In Geâr Dagum</i> : „În vremurile de odinioară” – Creștinătatea nordică și trecutul ei	277
 <i>Note</i>	 297
<i>Bibliografie selectivă</i>	317
<i>Tabel cronologic</i>	323
<i>Index</i>	331

În colecția CONSTRUCȚIA EUROPEI

au apărut :

Umberto Eco – *În căutarea limbii perfecte*

Charles Tilly – *Revoluțiile europene (1492-1992)*

Gisela Bock – *Femeia în istoria Europei.*

Din Evul Mediu până în zilele noastre

**Peter Brown – *Întemeierea creștinismului occidental.
Triumf și diversitate. 200-1000 d.Cr.***

în pregătire :

Aaron Gurevich – *Individul în Evul Mediu european*

Strălucitul istoric Peter Brown se dovedește încă o dată un analist deosebit de rafinat al unei perioade de obicei pe nedrept descrise ca „evul întunecat”: sfârșitul Antichității și începutul Evului Mediu în Occident. Creștinismul nu a „cucerit” lumea apuseană, în maniera în care s-au petrecut lucrurile în puternicul Bizanț, ci s-a edificat cu multă răbdare, pe parcursul unui mileniu, a „crescut”, în Franța, Anglia, Irlanda sau Țările Nordice, în atmosfera mai mult sau mai puțin concesivă a unor raporturi culturale și mai ales sociale cu civilizații non-romane pline de personalitate – iată teza principală a acestei lucrări. În același timp, consolidarea formelor centralizate ale creștinismului occidental a însemnat renașterea unei administrații imperiale de tip nou, care a culminat în Imperiul Carolingian și va pregăti intrarea în noua etapă a istoriei Europei.

Europa se construiește. Iată o mare speranță, care se va înfăptui numai dacă se va ține seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană și nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate și nou în progres.

Construcția Europei urmărește să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultățile moștenite din trecut. În tendința lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări și contradicții interne. Această colecție nu le va ascunde; angajarea în mișcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaștere a trecutului și, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparțin celor mai buni istorici din zilele noastre.

Jacques Le Goff
coordonatorul colecției

În pregătire :

- Aaron Gurevich – *Individul în Evul Mediu european*
- Gisela Bock – *Femeile în istoria Europei*

ISBN 973-683-882-X



9 799736 838827

www.polirom.ro

CONSTRUCȚIA EUROPEI

POLIROM